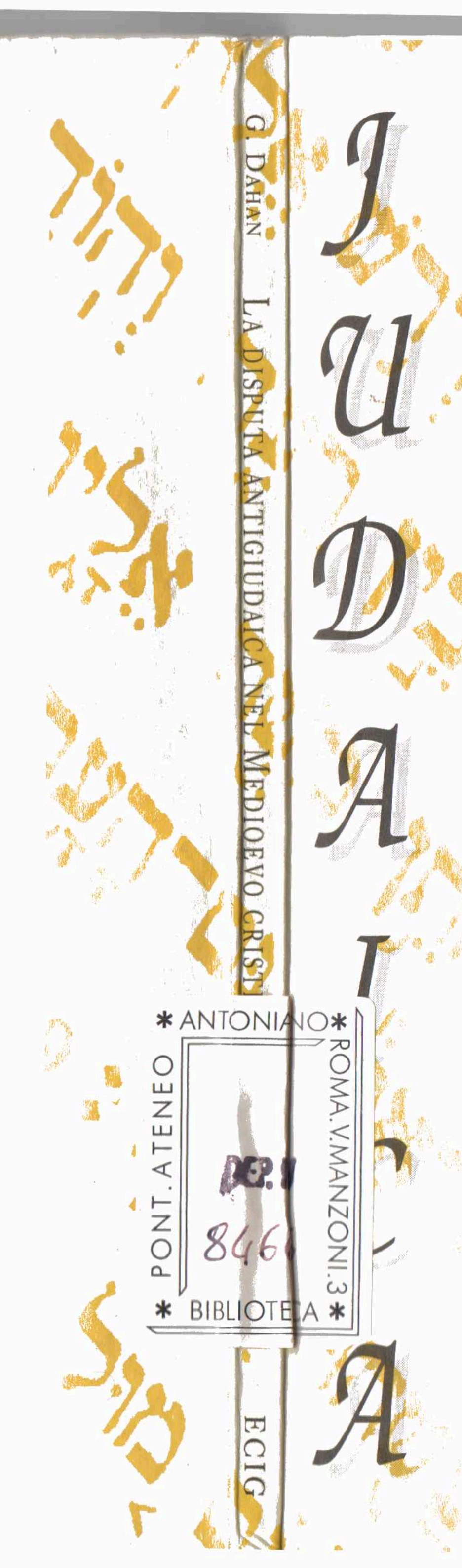
Il contenzioso tra ebrei e cristiani ha radici profonde. Dopo secoli di reciproche accuse e di incomprensioni, la coscienza cristiana si interroga oggi più che mai sui propri rapporti con la religione dalla quale ha avuto origine, l'ebraismo, e sul ruolo che essa stessa ha svolto nelle tribolazioni che il popolo giudaico ha dovuto affrontare nel corso dei secoli. Fin dai primi anni del Novecento, il mondo cristiano, dapprima con discrezione e cautela, si è interessato all'ebraismo, ma è stata necessaria una catastrofe mondiale perché molti credenti e la stessa Chiesa si interrogassero.
Il mondo ebraico risponde ancora oggi a questa ricerca di dialogo con una reticenza non scevra di timore. Forse a causa di ferite ancora aperte, o della consapevolezza delle responsabilità che la Chiesa ha avuto nel suo tragico destino? O forse per una mancanza di fiducia in un sistema di pensiero nel quale, perché il dialogo sia sincero, l'*io* e il *tu* devono assumere totalmente la propria alterità?
Cercheremo nel Medioevo le risposte a tali quesiti.

ROBERT DAHAN è responsabile delle ricerche al *Centro Nazionale per la Ricerca Scientifica francese* e autore di una importante tesi sui rapporti tra ebrei e cristiani nel Medioevo.


9 788875 458591

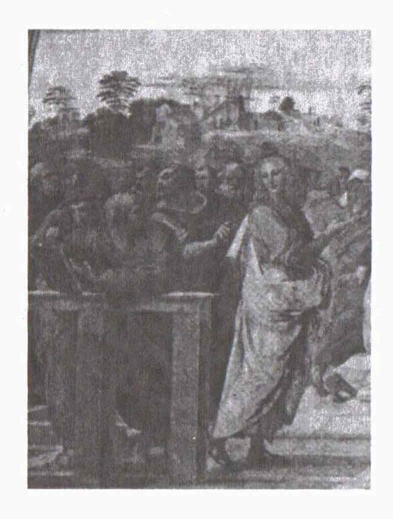
Lire 20.000



* ANTONIANO *
PONT. ATENEO
ROMA. V. MANZONI. 3
* BIBLIOTECA *
846

GILBERT DAHAN

LA DISPUTA ANTIGIUDAICA NEL MEDIOEVO CRISTIANO



ECIG

COLLANA

JUDAICA

0 5 NOV. 1999



Nella pagina a fianco:
YAD
Manina d'argento che accompagna la lettura sinagogale del Rotolo della Bibbia

Dalla Bibbia all'umorismo americano, dalla *qabbalah* all'illuminismo, dalla tradizione rabbinica ai miti della modernità, la cultura ebraica è da sempre un insieme complesso e sfaccettato, dalle inesauribili risorse. Al popolo ebraico si deve il libro che più ha segnato l'umanità: la Bibbia. Ed è intorno ad essa che si snoda il percorso millenario di una cultura che ha saputo trarre dalle Sacre Scritture continuo e nuovo alimento. Ma il mondo intellettuale ebraico non è soltanto un circuito intorno alla parola di Dio; vivendo infatti per duemila anni nella Diaspora, lontani dalla propria terra e fra le altre nazioni, pur se emarginati quando non esclusi o perseguitati, gli ebrei hanno saputo assorbire e rielaborare letterature, filosofie, storie dei mondi che li circondavano. Per questo in un certo senso non esiste una cultura ebraica, ne esistono molte, legate da un unico filo rappresentato dalla tradizione e dalla lingua dei figli d'Israele.
La collana *Judaica* si propone di esplorare la cultura ebraica di ieri e di oggi partendo dal presupposto che essa non costituisce un corpo monolitico, statico e uniforme.
Di fronte al crescente interesse e alla curiosità che il pubblico italiano manifesta da qualche tempo a questa parte verso il mondo ebraico (adeguandosi così a quanto succede da molti anni in altri paesi), il progetto della ECIG desidera offrire un panorama storico e intellettuale il più significativo possibile, presentando ogni anno alcuni titoli impegnativi e corposi e altri più agili e divulgativi. Oltre a orientamenti di vasto respiro, che spaziano dall'alchimia alla figura femminile in questa civiltà, dal ruolo ebraico nella storia d'Europa alla conquista romana nell'antica Palestina, sono previsti periodici approfondimenti di tematiche specifiche - quali ad esempio l'ebraismo mitteleuropeo poco prima dello sterminio nazista - affrontate con una serie organica di volumi a regolare scadenza.



titolo originale:
LA POLÉMIQUE CHRÉTIENNE
CONTRE LE JUDAÏSME AU MOYEN ÂGE

© 1991 Éditions Albin Michel S.A.
22, rue Huyghens, 75014 Paris

Distribuzione CLU

2ª Edizione 1999

© ECIG - Edizioni Culturali Internazionali Genova
s.a.s. di G.L. Blengino & C.
Via Brignole De Ferrari, 9 - 16125 Genova
1ª Edizione 1993 - ISBN 88-7545-859-6

Gilbert Dahan

La disputa antigiudaica nel Medioevo cristiano

Traduzione di
Maria Grazia Bassissi

ECIG
edizioni culturali internazionali genova

INDICE

INTRODUZIONE

Il contenzioso tra ebrei e cristiani ha radici profonde. Dopo secoli di reciproche accuse e di incomprensioni, la coscienza cristiana si interroga oggi più che mai sui propri rapporti con la religione dalla quale ha avuto origine, l'ebraismo, e sul ruolo che essa stessa ha svolto nelle tribolazioni che il popolo giudaico ha dovuto affrontare nel corso dei secoli. Fin dai primi anni del Novecento, il mondo cristiano, dapprima con discrezione e cautela, si è interessato all'ebraismo, ma è stata necessaria una catastrofe mondiale perché molti credenti e la stessa Chiesa si interrogassero e rimettessero in discussione certi approcci che avevano contribuito al degenerare della situazione.

Il mondo ebraico risponde ancora oggi a questa ricerca di dialogo con una reticenza non scevra di timore. Forse a causa di ferite ancora aperte, o della consapevolezza delle responsabilità che la Chiesa ha avuto nel suo tragico destino? O forse per una mancanza di fiducia in un sistema di pensiero nel quale, perché il dialogo sia sincero, l'io e il tu devono assumere totalmente la propria alterità?

Cercheremo nel Medioevo le risposte a tali quesiti, anche se la nostra scelta sarà forse accolta con una certa sorpresa: questo periodo evoca infatti l'immagine della «valle di lacrime» con la quale Yosef ha-Kohen, un autore del XVI secolo, descrisse i secoli nei quali il degrado della condizione ebraica raggiunse il culmine, sotto la pressione di una feroce intolleranza. Pur non volendo nascondere gli aspetti cupi dell'epoca, ne rettificheremo la visione caricaturale e in gran parte falsa.

Innanzi tutto, il Medioevo abbraccia un arco di tempo lun-

ghissimo, circa un millennio, che l'ignoranza di antichi storici ha ridotto a semplice parentesi nell'evoluzione del progresso umano, tra Antichità e Rinascimento. In realtà, quei dieci secoli hanno avuto luci e ombre, hanno assistito alla caduta e alla rinascita della cultura, con periodi di apertura a diversi sistemi di pensiero alternati ad altri di ripiegamento interiore, ma sempre complicati da un'inquietudine religiosa spinta talvolta al limite della morbosità. Eppure, anche all'interno del mondo occidentale si notano enormi differenze da un paese all'altro, da una regione all'altra, da una città all'altra. Nell'analizzare la condizione del popolo ebraico nel Medioevo, risulta impossibile prescindere da queste differenze e di conseguenza occorre rinunciare a una descrizione globale che semplificherebbe forzatamente una realtà ben più articolata.

Nel quadro della storia religiosa, il Medioevo occidentale presenta tuttavia tratti caratteristici comuni tanto alla storia dell'ebraismo quanto a quella del cristianesimo. Per quest'ultimo, la situazione è chiara: la religione cristiana si espande in tutta l'Europa, sostituendosi a poco a poco ai culti precedenti, in modo più o meno radicale a seconda delle regioni. Il 1215, anno del quarto Concilio ecumenico Lateranense, annuncia non solo il trionfo del cristianesimo, ma anche la volontà della Chiesa di fissare dogmi e confini della religione; è il secolo delle grandi cattedrali e delle somme teologiche, manifestazioni tangibili di una conquista di spazio e di pensiero. Una tale affermazione può destare sorpresa se applicata all'ebraismo. Non si tratta forse di una religione dalle origini molto più antiche, i cui principali testi sacri, i due Talmud, risalgono a un'epoca assai anteriore al cristianesimo? Eppure è proprio nel Medioevo che, lontano dall ebraismo antico, ma anche dal giudaismo ellenistico dei primi secoli, si delinea una religione molto simile a quella che conosciamo oggi, con l'attribuzione del ruolo centrale alla letteratura talmudica, l'istituzione di numerose regole rituali riconosciute da tutte le comunità dell'Occidente, nonché l'elaborazione di un sistema di pensiero integrante i numerosi elementi esterni e la creazione di una liturgia. Gli ebrei sentono inoltre la necessità di una definizione delle loro credenze (vengono elaborate a quell'epoca liste di articoli di fede) e di un adattamento delle loro pratiche, in un contesto affatto diverso da quello che aveva visto nascere il Talmud (è nel Medioevo che nascono i grandi codici rituali: il *Mishneh Torah* di Maimonide nel XII secolo, e lo *Shulchan 'Aruk* di Yosef Caro nel XVI secolo).

Si costituiscono in questo modo i due sistemi religiosi che si affronteranno in Occidente. Fino al XII secolo la situazione è aperta e si può ancora parlare di «concorrenza missionaria»(1) mentre in seguito, dal XII ai primi anni del XIV secolo, ciascuno resta fermo sulle proprie posizioni e studia l'altro. Alla fine del Medioevo l'Occidente viene sconvolto da una profonda crisi, aggravata dalle epidemie (la peste nera del 1348) e dalle guerre (la guerra dei Cent'anni). La fiammata mistica che arde tanto i cristiani quanto gli ebrei, la paura dell'Altro e un senso di angoscia sempre più diffuso(2) rendono molto difficile il dialogo.

Analizzeremo più da vicino il periodo centrale del Medioevo, poiché, nel momento in cui ciascuno assume la propria identità, il dialogo diviene per forza di cose sincero. Talvolta si tratta di amichevoli conversazioni tra persone accomunate da affinità di vedute, più spesso di accese discussioni tra avversari allo scopo di dimostrare la superiorità della propria fede, più per rassicurare i correligionari che non per convincere gli interlocutori. Di tanto in tanto vengono infrante le regole del gioco, quando si vuole che il confronto si concluda con una conversione; più spesso, però, esso è vissuto dai partecipanti con totale coinvolgimento. In questo, la disputa medioevale ci appare esemplare: nessuno imbroglia, ma neppure ammorbidisce la propria posizione; non è possibile scendere a compromessi né giungere a una qualsivoglia forma di sincretismo; non esiste alternativa.

Esamineremo quindi in particolare un genere della letteratura polemica contro gli ebrei: la *disputatio*, o disputa, spesso presentata sotto forma di dialogo tra un cristiano e un ebreo.

(1) Espressione mutuata da B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*... V. anche M. SIMON, *Verus Israel*, pp. 315-355 (opere citate nella bibliografia).

(2) J. DELUMEAU, *La Peur en Occident (XIVe-XIVe s.). Une cité assiegée*, Paris, 1978. Trad. it., *La paura in Occidente (secoli XIV-XVIII). Una città assediata*, Torino, S.E.I., 1979.

Dopo un rapido accenno al quadro storico nel quale questo genere si sviluppa, ci interrogheremo sui temi e sui metodi, riportando il più possibile anche le repliche da parte ebraica. Sia chiaro però che la polemica antisemita non si limita a questa forma, bensì coinvolge anche la predicazione (soprattutto in volgare), il teatro, la letteratura dei miracoli, alcune opere teologiche e perfino esegetiche. Né la polemica esaurisce il quadro delle relazioni tra cristiani ed ebrei; come abbiamo scritto altrove, gli incontri e gli scambi erano all'ordine del giorno, motivati dallo studio comune della Bibbia o dal semplice amore per la scienza.[3]

La nostra scelta è caduta sulla disputa perché in questa forma vediamo affrontarsi due blocchi, due fedi ugualmente intransigenti. Paradossalmente, il totale coinvolgimento delle parti garantisce anche l'autenticità del dialogo. Non si tratta più di agire d'astuzia o di simulare, bensì di andare dritti allo scopo. Ecco quindi un rispetto reciproco, se non addirittura un'ammirazione, spesso celata, che spiegano il tono pacato di alcune opere e fanno sì che ancora oggi questa letteratura non solo parli agli uomini di buona volontà, ma li sostenga nella costruzione del loro dialogo.

Salvo indicazioni contrarie, le traduzioni dal latino e dall'ebraico sono state curate da noi. Il testo è corredato da brevi note, di cui abbiamo limitato il numero. In esse, oltre ai riferimenti ai testi citati, abbiamo indicato anche le opere (non ripetute nella bibliografia) che potranno fornire ai lettori indicazioni complementari. Per quanto riguarda le citazioni bibliche, abbiamo fatto riferimento alla *Bibbia di Gerusalemme*,[*] mentre i passi scritturali dai testi latini sono stati tradotti in funzione del contesto (gli autori latini fanno ovviamente riferimento alla traduzione di San Girolamo, o Volgata).

(3) G. Dahan, «Juifs et chrétiens en Occident médiéval. La rencontre autour de la Bible (XIIe-XIVe s.)», in *Revue de synthèse*, 110 (1989), pp. 3-31.

(*) Anche per l'edizione italiana si è fatto riferimento alla Bibbia di Gerusalemme, rispettando tuttavia le modifiche formali apportate dall'Autore al testo originale per esigenze di adattamento al contesto - N.d.T.

I titoli delle opere prese in esame sono stati per lo più tradotti, mentre quelli in lingua originale vengono indicati nelle note. E anche stata rispettata la doppia grafia *Iudaei* / *Iudei*: la prima è classica e viene mantenuta per le opere del periodo patristico; la seconda è adottata per tutte le opere medioevali.

Nelle note abbiamo utilizzato una sola abbreviazione: PL, che si riferisce alla *Patrologia Latina* dell'abate J.P. Migne, un imponente corpus pubblicato nel 1844 in 215 volumi (più gli indici) che riunisce le opere della letteratura latina cristiana fino al XII secolo. In mancanza di recenti edizioni critiche di alcuni testi, ci siamo sempre rifatti alla *Patrologia*. Per il raro materiale inedito citato, rimandiamo a un manoscritto dal testo ritenuto attendibile.

CAPITOLO I

IL QUADRO STORICO

Prima di entrare nel vivo dell'argomento, accenneremo brevemente alla situazione delle comunità ebraiche nell'Occidente cristiano tra il V e il XV secolo, per meglio comprendere il contesto storico nel quale si svolse la controversia tra cristiani ed ebrei.

I FATTI

La suddivisione storica menzionata in precedenza (alto Medioevo fino al 1096, Medioevo centrale fino al 1306 e infine basso Medioevo fino al XV secolo) non corrisponde necessariamente a quella delle storie generali medioevali. Qualsiasi suddivisione in periodi cronologici appare infatti artificiosa, soprattutto quando la si riferisce, come nel nostro caso, alla storia del pensiero.

L'ALTO MEDIOEVO

Agli inizi del Medioevo, le comunità ebraiche si erano stabilite già da lungo tempo in molti paesi dell'Europa occidentale. Oggi, a buon diritto, si tende a ricercare le cause del fenomeno non tanto nella dispersione degli ebrei successiva alle rivolte contro Roma del I e del II secolo, quanto nei fattori socioeconomici e, soprattutto, nei frequenti scambi che avvenivano all'interno dell'Impero romano. Comunque sia, nelle regioni che corrispondono all'odierna Francia, alla Germania, alla Spagna e all'Italia, vi erano nell'alto Medioevo numerosi agglomerati urbani che ospitavano ebrei, dediti per lo più ad attività commerciali, ma anche all'artigianato, all'agricoltura e ad altre oc-

cupazioni minori. Pur conservando la loro specificità religiosa, essi erano generalmente ben integrati nell'ambiente nel quale vivevano.

Ciò nonostante, quell'epoca non era del tutto tranquilla e, di tanto in tanto, si verificavano degli «incidenti». Quale importanza attribuirvi? Si tratta forse, come sostiene Bernhard Blumenkranz, grande studioso di questo periodo, di semplici «liti tra vicini»?[1] Oppure li si deve considerare alla stregua di vere e proprie lotte politiche, secondo l'opinione dello storico americano Bernard Bachrach?[2] Vi era senza dubbio un importante fattore religioso in molti incidenti risalenti a quel tempo, anche se alla base si trovavano altre motivazioni, quali quelle economiche e politiche. A questo riguardo si può citare una serie di tentativi di conversione forzata nella Gallia merovingia: a Clermont-Ferrand nel 576, a Uzès tra il 575 e il 581, ad Arles e a Marsiglia nel 591, a Bourges nel 632.[3] Forse, ma siamo solo nel campo delle ipotesi, quegli episodi erano ricollegabili all'ordine di espulsione emanato da Dagoberto tra il 631 e il 638.

Le cronache che riportano le vicende appena citate, insieme a parecchi altri testi, dimostrano che gli ebrei non subirono passivamente tali prove, bensì reagirono sia difendendosi da soli che appellandosi alle autorità. Tra la corrispondenza di papa Gregorio Magno, del quale parleremo anche in seguito, sono state ritrovate numerose lettere di protesta che dimostrano come le comunità ebraiche non tollerassero di essere private di quei diritti loro riconosciuti.

L'anno 589 segnò l'inizio di una grave crisi: Recaredo, re ariano della Spagna visigotica, si convertì al cattolicesimo e i suoi successori adottarono una dura politica nei confronti degli ebrei, fino a imporre loro la conversione. I numerosi editti emanati contro gli ebrei miravano a isolare e in seguito a sopprimere totalmente quella minoranza. Dall'inizio del regno di Sisebuto (612) all'anno della conquista musulmana (711), la condizione ebraica precipitò sempre più in basso.

Citiamo a titolo di esempio un brano stralciato dagli atti del sesto Concilio di Toledo del 638 (i concili visigotici riunivano sì le autorità religiose, ma fornivano nel contempo l'occasione ai re di rendere pubbliche le linee guida della loro politica):

> Piegata infine dalla potenza divina l'ostinata incredulità dei giudei, il molto eccellente e cristianissimo principe [il re Chintila, 636-640], mosso dall'ardore della fede, ha disposto con i sacerdoti del suo regno di porre fine alle trasgressioni dei giudei e alle loro superstizioni, e di non permettere ad alcuno che non sia di fede cattolica di dimorare nel suo regno. Grazie all'onnipotente Dio dei cieli che ha creato un'anima così illustre e l'ha colmata della sua scienza - che il Signore conceda al nostro principe lunga vita in questo mondo e nel mondo futuro - e grazie all'ardore della sua fede, noi promulghiamo d'accordo con lui nel cuore e nel pensiero una sentenza della quale Dio si compiacerà... Che in avvenire alcuno, cui la sorte affiderà il simbolo della regalità, salga al trono senza avere pronunciato, oltre agli altri giuramenti, il voto di impedire che la fede cattolica sia violata.[4]

Fiorì proprio in quel periodo la letteratura polemica di carattere antisemita, all'interno della quale spicca il trattato *Della fede cattolica, contro gli ebrei* di Isidoro di Siviglia (560-636 circa) che influenzò tutto il Medioevo.

Ciò nonostante, quegli episodi della storia degli ebrei spagnoli rimasero isolati. In Francia, nello stesso periodo, l'antisemitismo di origine clericale coesisteva con l'integrazione delle comunità ebraiche nell'Impero carolingio. Ludovico il Pio, come del resto suo padre Carlo Magno, era infatti ben disposto nei confronti degli ebrei che all'epoca godevano di una certa importanza politica ed economica. Agobardo, vescovo di Lione, si mostrò invece inflessibile nel denunciare i presunti mali causati da quella minoranza, imitato anche dai successori. I suoi trattati

---

(1) B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens...*, pp. 378-379.

(2) B.S. BACHRACH, *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, Minneapolis, 1977.

(3) M. ROUCHE, «Les Baptêmes forcés de juifs en Gaule mérovingienne et dans l'Empire d'Orient», in *De l'antijudaïsme antique à l'antisémitisme contemporain*, a cura di V. Nikiprowetzky, Lilla, 1979, pp. 105-124.

(4) PL 84, c. 396.

Dell'insolenza degli ebrei, Delle superstizioni degli ebrei e *Della necessità di battezzare gli ebrei* hanno un tono fortemente polemico.

Il periodo di relativa tranquillità terminò bruscamente nel 1096, con l'inizio delle crociate. Nate come lotta contro i musulmani per la riconquista dei luoghi santi della cristianità, quelle guerre deviarono spesso dal loro scopo originale, molte volte a danno delle comunità ebraiche. Ecco come una cronaca dei primi del XII secolo riporta le parole dei crociati di Rouen:

> Attraversiamo vasti territori per andare a combattere i nemici di Dio in Oriente, mentre abbiamo qui, proprio sotto i nostri occhi, gli ebrei. Non esiste razza più ostile a Dio della loro. Tutto questo non ha né capo né coda.[5]

Ne conseguì il quasi totale annientamento della comunità di quella città. Gli ebrei francesi tentarono di mettere sull'avviso i correligionari tedeschi, ma questi ultimi, forti della loro integrazione nella società cristiana, non diedero peso all'avvertimento. Bande irregolari piombarono sulle città della valle del Reno, distruggendo diverse comunità. A Spira, il massacro venne evitato grazie al deciso intervento dell'arcivescovo Giovanni; in altre città le perdite furono invece pesanti.[6] La stessa minaccia cominciò a delinearsi nel 1146, con l'inizio della seconda crociata, ma l'energica presa di posizione di San Bernardo, fondatore dell'abbazia di Chiaravalle, impedì il verificarsi di nuove persecuzioni. Molti cronisti ebrei ricordarono con riconoscenza il santo, definito all'epoca «coscienza della cristianità».[7]

IL MEDIOEVO CENTRALE

Tra il XII e il XIII secolo, la condizione degli ebrei nell'Occidente cristiano conobbe un progressivo degrado. Nonostante essi conservassero il loro ruolo nella società e non venissero considerati stranieri o emarginati, i segnali inquietanti si moltiplicavano. Spuntarono (o rispuntarono) le accuse nei loro confronti, prima fra tutte quella che li voleva autori di omicidi rituali. Si diceva che alla vigilia della Pasqua ebraica essi uccidessero un cristiano, adulto o bambino, per utilizzarne il sangue durante il rito. L'episodio di Guglielmo da Norwich del 1144 racchiudeva tutti gli elementi di quell'accusa: il cadavere di un bambino cristiano venne rinvenuto in una foresta nei pressi di Norwich, e i numerosi ebrei che si erano riuniti proprio in quei paraggi per celebrare un matrimonio furono accusati di omicidio. Lo storico americano Gavin Langmuir ha condotto una vera e propria indagine di polizia, riesaminando tutto il dossier del fatto e dimostrando la totale infondatezza delle accuse.[8] Nel 1171, in seguito a una denuncia della stessa natura, quasi tutti i membri della comunità ebraica di Blois vennero mandati al rogo; si trattò di un altro episodio poco chiaro, reso ancora più misterioso dal fatto che nessun resoconto dell'epoca parlò della scoperta di un cadavere. Nonostante le autorità pontificie e l'imperatore Federico II sostenessero l'assurdità di simili accuse, data la palese contraddizione tra gli omicidi e le regole rituali degli ebrei, episodi di quel genere si verificarono sempre più di frequente tra il XIII e il XV secolo; i più famosi furono quelli di Ugo da Lincoln (1244) e di Simone da Trento (1475). Nel corso del XIII secolo, gli ebrei furono accusati, con conseguenze sempre drammatiche, di profanare le ostie, oltraggiando così il corpo stesso di Cristo. Ricordiamo soltanto che l'episodio di maggiore risonanza accadde a Parigi nel 1291.

Le accuse provocavano spesso lo scatenarsi della violenza, ma l'effetto più durevole fu il progressivo isolamento degli ebrei, con il diffondersi, nella mentalità popolare, di un sentimento di estraneità nei loro confronti, fino al punto di considerarli seguaci del diavolo. Facendo leva su quel sentimento, le autorità politiche giustificarono determinate decisioni con la motivazione reli-

(5) G. DI NOGENT, *Autobiographie*, tradotto e curato da E.-R. LABANDE, Paris, 1981, p. 247. Trad. it., *La mia vita*, Novara, 1986.

(6) S.W. BARON, *Histoire d'Israël. Vie sociale et religieuse*, t. IV, trad. di A.R. PICARD, Paris, 1961, pp. 107-120.

(7) G. DAHAN, «Saint Bernard et les juifs», *Archives juives*, 23 (1987), pp. 59-64.

(8) G.I. LANGMUIR, «Thomas of Monmouth: Detector of Ritual Murder», in *Speculum*, 59 (1984), pp. 820-846.

solamente espulsioni parziali, ma l'antisemitismo si sviluppò a vari livelli, in particolare con nuove accuse di omicidi rituali: l'ebreo non era più solo lo Straniero o l'Altro, ma diventò il Nemico. Soprattutto in Germania, gli ebrei vennero spesso descritti come seguaci del diavolo. Nacque allora l'immagine, destinata a imprimersi nel corso dei secoli nella coscienza occidentale, dell'ebreo avido, lussurioso, irreligioso e superstizioso a un tempo. Insomma, l'incarnazione del Male. Fino a che punto possiamo oggi affermare di esserci liberati di quell'immagine?

Negli ultimi decenni del Medioevo la connotazione negativa spesso attribuita alla situazione degli ebrei nella società di quell'epoca venne suffragata. Era la fine di un'epoca, «l'autunno del Medioevo» come lo definisce J. Huizinga,[12] con sconvolgimenti e tribolazioni per tutto l'Occidente cristiano, e l'inizio di un nuovo mondo, dal quale gli ebrei furono a lungo esclusi. Tuttavia, se si considera quel millennio nel suo insieme, le minoranze ebraiche appaiono attive, con un posto codificato all'interno della società, grazie anche agli scambi culturali ed economici con la maggioranza cristiana attuati su una base amichevole.

LA CONDIZIONE GIURIDICA

Parlare in poche pagine dello stato giuridico degli ebrei nell'Occidente cristiano medioevale è tutt'altro che semplice, non solo per la considerevole evoluzione, spesso trascurata dai testi ufficiali, che esso subì, ma soprattutto per la molteplicità delle leggi nel periodo in questione.

Alla fine dell'Antichità, il diritto romano si era ormai imposto in tutto l'Occidente: esso riconosceva agli ebrei lo stato di uomini liberi, anzi, addirittura quello di cittadini romani, senza tuttavia prescindere dal loro particolarismo di «giudei». A partire dal IV secolo, il cristianesimo trionfò in seguito alla conversione dell'imperatore Costantino (battezzato nel 337) e il diritto romano si adattò a poco a poco alla nuova religione, sia in

(12) J. HUIZINGA, *L'Autunno del Medioevo*, Firenze, Sansoni, 1966.

Oriente che in Occidente. Le importanti raccolte di leggi del V e del VI secolo diedero origine al cosiddetto «corpus del diritto civile». La condizione degli ebrei non mutò ed essi restarono «cittadini romani di religione mosaica», ma la Chiesa impose loro, attraverso la legislazione imperiale, un certo numero di restrizioni, come il divieto di ricoprire cariche pubbliche; essi però mantennero il diritto di praticare liberamente la loro religione (con tutto ciò che implicava il rispetto dello *Shabbat* e delle feste ebraiche).[13]

Le invasioni dei barbari non modificarono il loro stato fuorché, come abbiamo visto, nella Spagna visigotica. Più tardi ancora, la legislazione carolingia fu abbastanza favorevole agli ebrei, e le norme che li riconoscevano uomini liberi (e cittadini) seguaci di una religione particolare non vennero abrogate.

Nella realtà, però, le cose andarono in modo molto diverso e la condizione giuridica degli ebrei risentì del generale peggioramento dei loro rapporti con il mondo cristiano. Tra il XII e il XIII secolo, per molte ragioni che sarebbe difficile esaminare in questa sede (la principale era forse il bisogno di protezione), essi si avviarono verso uno stato di dipendenza dai sovrani o dai signori locali (laici o ecclesiastici) divenendo di fatto una loro proprietà. I signori parlavano dei *loro* ebrei, e la formula *Iudei nostri* descriveva in modo appropriato la nuova condizione di quella minoranza. In Germania, gli imperatori definivano gli ebrei «servi del nostro Tesoro» e viene spontaneo chiedersi quali analogie avesse quel nuovo stato con quello dei servi propriamente detti; si tratta di una questione complessa che non è ancora stata studiata a fondo. Quella formulazione implica comunque che gli ebrei e i loro beni appartenevano al signore delle terre nelle quali essi abitavano, per cui non potevano spostarsi liberamente e, in caso di conversione al cristianesimo, tutto ciò che possedevano passava al signore.

Descritta brevemente la situazione generale, scendiamo ora

(13) J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, Paris, 1914, e J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain (IV*e*-V*e* s.)*, Paris, 1958, pp. 623-632.

ad analizzare aspetti particolari, come quello delle comunità. Notiamo per prima cosa che esse, regolate dalle leggi del diritto rabbinico per quanto riguarda i rapporti interni, costituivano un microcosmo nella città medioevale, e in secondo luogo che la loro condizione effettiva variava considerevolmente in relazione ai luoghi. Nel XIII secolo, in Inghilterra, gli ebrei erano considerati al pari di oggetti dei quali il re disponeva a proprio piacimento, moltiplicando le imposte e favorendo le persecuzioni. In Germania e in Spagna (almeno fino al XIV secolo) le comunità erano invece integrate nella vita cittadina e le autorità municipali giunsero talvolta a riconoscere gli ebrei come «borghesi» o «cittadini» a pieno titolo, o quasi.

Se invece osserviamo la Francia settentrionale e la Spagna del XIII secolo, vediamo che gli ebrei erano soggetti al diritto locale, spesso consuetudinario, che comportava talvolta discriminazioni nei loro confronti.[14]

La molteplicità delle leggi e la contrapposizione tra le norme teoriche mai abrogate e lo stato di fatto diedero origine alla protesta degli ebrei contro le restrizioni imposte alla loro libertà, a sostegno della quale essi invocavano lo stato riconosciuto di cittadini. Nei paesi dove godevano di una maggiore libertà (in particolare in Italia) non esitarono a ricorrere a procedimenti legali o addirittura ad aggirare le nuove leggi loro sfavorevoli.

L'idea che la condizione degli ebrei potesse essere identificata con lo stato di servitù derivava da uno dei filoni fondamentali della dottrina della Chiesa che li riguardava. Di fatto, nella maggior parte dei casi fu proprio quest'ultima a definire la loro reale condizione. Per completare il panorama storico, andiamo ora ad analizzare l'atteggiamento della Chiesa medioevale nei confronti degli ebrei, argomento che ci avvicina ulteriormente al nostro tema.

(14) Sull'argomento in generale, si veda G. DAHAN, «Le pouvoir royal, l'Église et les juifs, ou De la condition politique du juif en Occident médiéval», in *Politique et Religion dans le judaïsme ancien et médiéval*, a cura di D. TOLLET, Paris, 1989, pp. 85-107.

La Chiesa e gli ebrei

Avendo trattato altrove questo argomento,[15] mi limiterò qui a fornirne un quadro schematico. Tralasciando l'aspetto più propriamente teologico, osserviamo che la dottrina della Chiesa medioevale riguardo alla questione ebraica poggia su due capisaldi, uno positivo e uno negativo.

Principio essenziale di quello positivo era la protezione degli ebrei. Essi dovevano avere la possibilità di praticare la loro religione; non si doveva attentare ai loro beni né alla loro vita; non li si doveva battezzare contro la loro volontà. Questi criteri furono enunciati in una lettera del 598 inviata da papa Gregorio Magno al vescovo di Palermo. Eccone l'inizio:

> Così come non si deve accordare agli ebrei altra libertà che quella consentita dalla legge all'interno delle loro comunità, così in ciò che è loro riconosciuto, non devono subire alcun pregiudizio.

A questo prologo si ispirerà un testo molto importante, la bolla *Sicut Iudeis*, che garantiva protezione a questa minoranza e che venne ripresa, sia pure con diversi adattamenti, da parecchi papi tra il XII e il XV secolo. Perfino nelle grandi raccolte del diritto canonico apparvero testi a favore della tutela degli ebrei. Nel suo *Decreto*, Graziano si riallacciò a diverse lettere di papa Gregorio Magno, nelle quali si vietava il battesimo forzato, nonché a una missiva che papa Alessandro II indirizzò nel 1063 ai vescovi della Francia meridionale e della Spagna del nord quando i cavalieri francesi si recarono in Spagna per aiutare i cristiani nella riconquista dei territori occupati dai Saraceni:

> Siamo compiaciuti delle recenti notizie che abbiamo apprese su come avete protetto gli ebrei che vivono tra di voi, impedendo che fossero uccisi da coloro che partivano per muovere guerra ai Saraceni in Spagna. Spinti da sciocca ignoranza o da cieca cupidigia, essi volevano uccidere coloro che la carità divina ha senza dubbio predestinato alla salvezza. Lo stesso San Gregorio

(15) «La Chiesa e gli ebrei nel Medioevo (XII-XIV secolo)», in *Ebrei e Cristiani nell'Italia medioevale e moderna*, Roma, 1988, pp. 19-43.

[papa Gregorio Magno] si oppose a quelli che ardevano dal desiderio di eliminarli, affermando che è cosa empia distruggere coloro che sono stati risparmiati dalla misericordia divina per essere destinati a vivere dispersi nel mondo, dopo avere perduto patria e libertà ed essere stati condannati a una lunga penitenza per avere versato il sangue del Salvatore. Il caso degli ebrei è senza dubbio diverso da quello dei Saraceni.[16]

Perché proteggere gli ebrei e consentire loro di praticare il culto giudaico, quando era risaputo che la loro religione era falsa e che essi persistevano nell'errore? Parecchi teologi esposero le ragioni della sopravvivenza del popolo ebraico, attribuendola soprattutto al suo ruolo di testimone (gli ebrei sono testimoni di Cristo e della verità cristiana) e alla conversione futura, profetizzata nelle Scritture.[17]

Nella lettera di Alessandro II intravediamo, insieme al caposaldo positivo, anche il suo opposto. Accanto alla preoccupazione per la tutela degli ebrei, il pontefice riafferma l'infelice condizione alla quale essi sono relegati: ecco dunque riaffacciarsi il concetto di servitù. I papi e i concili venuti in epoca successiva agli imperatori Teodosio e Giustiniano promulgarono una serie di leggi che miravano a mantenere gli ebrei in condizione di inferiorità: essi non potevano ricoprire cariche pubbliche né costruire nuove sinagoghe o abbellire quelle già esistenti. Altre restrizioni acuirono il loro isolamento: il quarto Concilio Lateranense del 1215 segnò a questo proposito una svolta nell'atteggiamento della Chiesa con il divieto agli ebrei di consumare i pasti con i cristiani, di dividere con loro l'abitazione e l'obbligo di indossare un contrassegno che li distinguesse dal resto della popolazione.

A partire dal XIII secolo, la Chiesa cominciò a preoccuparsi anche per il problema dell'usura. Nel secolo precedente, quando il sistema economico occidentale aveva subito una considerevole trasformazione, la società cristiana non era ancora strutturata per far fronte a una economia ormai aperta, fondata sulla circolazione del denaro e sugli investimenti. La dottrina ecclesiastica condannava infatti qualsiasi attività attinente al denaro (e quindi anche gli investimenti),[18] per cui gli ebrei si erano trovati a ricoprire questo specifico ruolo. All'inizio ciò non provocò alcuna reazione, ma con l'andare del tempo la Chiesa protestò sempre più vivacemente contro l'«eccessiva usura degli ebrei»; la qual cosa determinò, almeno nell'Europa del nord, un netto declino del loro potere economico. In Francia e in Inghilterra essi divennero solo piccoli prestatori di denaro a interesse. Più la società occidentale si organizzava per trovare soluzioni al problema degli investimenti, più l'usura veniva condannata, al punto da causare vere e proprie sommosse del popolino, principale cliente dei prestatori di danaro ebrei.

Era questo lo sfondo sul quale si svilupparono le controversie delle quali ci occuperemo nel nostro breve studio. Abbiamo visto il clima nel quale esse nacquero, molto diverso a seconda delle regioni e dei momenti, e abbiamo anticipato alcuni temi che saranno via via oggetto di discussione.

(16) PL 146, cc. 1386-87.

(17) G. Dahan, «L'article *Iudei* de la *Summa Abel* de Pierre le Chantre», in *Revue des études augustiniennes*, 27 (1981), pp. 105-126.

(18) J. Le Goff, *La borsa e la vita: dall'usuraio al banchiere*, Bari, Laterza, 1987.

CAPITOLO II

STORIA DELLA POLEMICA

Per quanto sembri paradossale, la controversia tra ebrei e cristiani può essere fatta risalire al periodo antecedente la nascita del cristianesimo. Le prime contrapposizioni ebbero luogo infatti quando il cristianesimo non si era ancora distaccato dalla religione madre, e videro Gesù opposto a ebrei di ambienti e tradizioni diversi. I vangeli riportano tali controversie che, vale la pena ripeterlo, si svolsero in seno al mondo ebraico, e anche nel Talmud si conservano le testimonianze di numerosissime discussioni. Le une e le altre si riallacciavano alla consuetudine, radicata a quell'epoca sia in Oriente che ad Atene e a Roma, di discutere pubblicamente di filosofia o di religione; è facile constatare che i metodi adottati erano gli stessi, con il tradizionale ricorso ad apologhi popolari, in cui veniva spesso rappresentato «un re in carne e ossa». Può tornarci utile ricordare qui le discussioni tra Gesù e i farisei, come le narrano gli evangelisti Matteo (capitoli 15 e 22) e Giovanni (capitolo 3).

È ragionevole supporre che le discussioni si siano fatte ancora più frequenti con l'affermazione del cristianesimo come religione indipendente, allo scopo di dimostrare ai pagani l'originalità del messaggio cristiano, ma anche per far capire agli ebrei come questo messaggio si inserisse nella tradizione dei profeti.

La disputa adottò sia la forma orale che quella scritta, e a partire dal II secolo assistiamo alla nascita dei generi fondamentali della letteratura polemica antisemita. Il più importante è la raccolta di *testimonia*, insiemi di dossier a tema, costituiti da citazioni dall'Antico Testamento e volti a dimostrare che i diversi periodi della vita di Gesù, così come i dogmi essenziali della fe-

de cristiana, erano chiaramente annunciati nella Bibbia ebraica.[1] La raccolta più famosa è quella di Cipriano (metà del III secolo). Il genere che meglio si adattava alla *disputatio* era però il dialogo; troviamo infatti nel Medioevo numerose opere in questa forma. La prima in assoluto, redatta in greco, risale al II secolo. Essa vede il cristiano Giustino, futuro martire e santo, opposto all'ebreo Trifone (il nome Tarfone ricorre spesso nella letteratura talmudica).[2] Al terzo genere appartengono i trattati, che completano i testimonia ampliandoli con spiegazioni e dimostrazioni. L'*Adversus Iudaeos* di Tertulliano appare già nei primi anni del III secolo. Per tutto il Medioevo, molti trattati contro gli ebrei (ivi comprese le opere in forma di dialogo) portarono quel titolo, oppure quello di *Contra Iudeos*, dall'identico significato. Nel prossimo capitolo ci occuperemo della letteratura polemica; ora esaminiamo invece le testimonianze di dispute realmente avvenute.

CONTESE INFORMALI

Fin dai primi anni del Medioevo, i confronti tra cristiani ed ebrei si succedettero a ritmo sostenuto e se ne ha notizia di svariate opere. In una delle principali narrazioni storiche di quel periodo, la *Storia dei Franchi* di Gregorio di Tours, si racconta della discussione tra il re Cilperico e un ebreo di nome Prisco. Ecco come inizia la narrazione, ambientata a Nogent:

> Il re Chilperico, che soggiornava ancora in quel luogo, ordinò di far preparare gli equipaggi e si dispose a tornare a Parigi. Mentre mi avvicinavo per salutarlo, giunse un ebreo di nome Prisco, che il re conosceva bene perché era solito incaricarlo di procurargli della mercanzia. Dopo che l'ebbe accarezzato sui capelli con gesto gentile, il re si rivolse a me dicendo: «Vieni, vescovo di Dio, e imponigli la mano». Al rifiuto dell'ebreo, il re esclamò: «O razza miscredente e ostinata, che nega che il Figlio di Dio le sia stato annunciato dalla voce dei Profeti e non ammette che i misteri della Chiesa fossero già racchiusi nei loro stessi sacrifici!». A quelle parole, l'ebreo esclamò: «Dio non ha contratto matrimonio, non ha discendenza e non ammette di spartire il suo regno con alcuno...».[3]

È probabile che l'autore, in quanto vescovo di Tours, abbia esagerato nel riferire il contenuto della discussione che lo vedeva in veste di sostenitore del re, e al termine della quale ciascuno degli interlocutori mantenne le proprie convinzioni. A ogni buon conto, lo sfortunato Prisco finì assassinato da un convertito di nome Phatir, ucciso a sua volta dai parenti di Prisco.

Nella prima parte del Medioevo, numerose discussioni si svolgevano in presenza dei re. Alla fine del secolo XI, in Inghilterra, fu addirittura un monarca a suscitare il dibattito. L'Inghilterra era appena stata conquistata dai Normanni, sulla cui scia erano giunti anche gli ebrei (spesso originari della Normandia). Guglielmo il Rosso era un sovrano poco amato dagli ecclesiastici che gli rimproveravano tra l'altro la simpatia per la comunità ebraica (una tradizione ormai consolidata voleva infatti che un buon monarca si mostrasse severo nei confronti degli ebrei). In base alla testimonianza di Guglielmo di Malmesbury, cronista di epoca posteriore, un giorno il re organizzò un dibattito tra i suoi vescovi e alcuni dotti ebrei, promettendo che avrebbe abbracciato la fede dei vincitori. La decisione turbò profondamente i cristiani, e i vescovi tremarono al pensiero di poter essere battuti.

Il cronista omette il racconto del dibattito, ma osserva che «gli ebrei ne uscirono confusi, nonostante si vantassero di essere stati sconfitti non dalla ragione, ma per motivi politici» (*non ratione sed factione*).[4] Spiegazione non inverosimile, considerando i problemi che avrebbe causato la conversione di un sovrano cristiano all'ebraismo.

Il resoconto di uno dei dibattiti più celebri in presenza di un

(1) J. DANIÉLOU, *Les Origines du christianisme latin*, Paris, 1978, pp. 217-239.
(2) L. PAUTIGNY e G. ARCHAMBAULT (a cura di), *La philosophie passe au Christ, L'œuvre de Justin*, nuova ed. Paris, 1982.

(3) GREGORIO DI TOURS, *Historia Francorum*, VI, 5; trad. it. *Storia dei Franchi*, Milano, Mondadori - Fond. L. Valla, 1981.
(4) GUGLIELMO DI MALMESBURY, *De gestis regum Anglorum*, a cura di W. STUBBS, t. II, London, 1889, p. 371.

re è riportato da Joinville nella sua Storia di San Luigi dove la riflessione attribuita a un saggio re appare assai lontana dai dettami della carità cristiana:

> Nessuno, che non sia eccellente uomo di chiesa, deve discutere con loro [gli ebrei]; ma il laico, sentendo dir male della legge cristiana, non la difenda se non con la spada che deve affondare nel ventre quanto più possibile.(5)

Quella discussione, in un primo tempo pacifica, si svolse a Cluny tra monaci ed ebrei, ma l'intempestivo e sanguinoso intervento di un cavaliere suscitò l'approvazione del re, e ne provocò le imprevedibili parole.

Nel 1263, Giacomo I d'Aragona detto il Conquistatore intervenne direttamente nella famosa contesa di Barcellona per sostenere un'argomentazione che, seppure con rispetto, l'ebreo Nachmanide contestò. I dibattiti in presenza dei re naturalmente non erano prerogativa della controversia ebraico-cristiana, ma sia la letteratura medioevale latina che quella ebraica vi ricorsero spesso.

In alcune dispute vennero introdotti a volte anche personaggi celebri, come il famoso filosofo e teologo Pietro Abelardo, protagonista di un arguto scambio di battute con un ebreo nell'*Itinerarium Kambriae* di Geraldo di Galles:

> Davanti al re Filippo, a un giudeo che esponeva le proprie obiezioni in merito alla religione cristiana, Pietro Abelardo diede questa risposta, divenuta famosa: «È vero che la fòlgore, discendendo dalle altezze nelle quali risiede, spesso si dirige verso i luoghi più elevati della terra, che sono i più partecipi della sua natura. Ma allorché l'ufficio e la malizia dei dèmoni causano la collisione delle nubi, trascinando la fòlgore per l'aria verso il basso, essa può colpire le cose delle quali parliamo [le chiese] come pure gli esseri umani... Ma non cade mai sulle vostre sinagoghe: nessuno infatti ha mai visto la fòlgore abbattersi su una cloaca».(6)

(5) JOINVILLE, *Histoire de saint Louis*, cap. 10, a cura di N. de Wailly, Paris, 1882, p. 23.

(6) GERALDO DI GALLES, *Itinerarium Kambriae*, I, 2, a cura di J.F. DIMOCK, *Giraldi Cambrensis Opera*, t. VI, London, 1868, pp. 95-96.

Benché l'abilità dialettica di Abelardo fosse famosa, ci si chiede se egli si sarebbe davvero prestato a una dimostrazione di questo genere; e in quel caso anche la presenza del re sembra poco verosimile.

Per non essere parziale, documenterò il ricorso alla *disputatio* da parte degli ebrei, citando un brano di Joseph ben Nathan, un autore del 1200. Nel suo *Sefer Yosef ha-meqaneh* («Libro di Giuseppe lo Zelota») è riportata una serie di discussioni che mettono a confronto alti prelati e dotti ebrei.

Il seguente aneddoto ha per protagonista uno dei più rinomati esegeti di religione ebraica della Francia del nord, Yosef Qara:

> Un monaco chiese a rabbi Yosef Qara di spiegargli perché nelle sinagoghe non ci fossero campane. Rispose quegli: «Vieni con me».
> Insieme si recarono al mercato, dove i venditori di aringhe esaltavano con alte grida i pregi della loro merce. Poi si spostarono nel quartiere dove si vendeva il pesce più pregiato: là nessun venditore gridava per attirare l'attenzione.
> Rabbi Yosef Qara domandò allora al monaco: «Perché questi mercanti si comportano così?».
> «La buona merce si vende da sola e non c'è bisogno di richiamare l'attenzione» rispose il monaco.
> «Ebbene, è proprio questo il motivo per cui noi non abbiamo campane».(7)

A un altro grande pensatore del XII secolo, Gilberto Porretano, viene attribuita la seguente argomentazione che lo vede opposto a un ebreo.

Il dotto Gilberto convinceva i giudei ed essi si convertivano. Chiedeva loro: «Quale legge è migliore e preferibile da seguire? Quella senza misericordia, che ordina di lapidare un uomo che raccoglie legna il sabato, oppure quella della misericordia, che perdona non solo fino a sette volte, ma fino a settanta volte

(7) Da «Étude sur le livre de Joseph le Zélateur», in *Revue des études juives*, 1 (1880), p. 240.

sette(Mt 18,22) e dice: Va' e d'ora in poi non peccare più (Gv 8,11)?».[8]

Spesso però i racconti o le opere di carattere polemico mettevano a confronto personaggi meno eclatanti, a partire dagli autori stessi, quasi sempre chierici che occupavano un posto più o meno elevato nella gerarchia ecclesiastica; osserviamo inoltre che i testi latini lasciavano generalmente in ombra l'identità o la personalità degli interlocutori ebrei.

Non è però questo il caso di Gilberto Crispin, vescovo di Westminster, che narra le conversazioni da lui intrattenute con un mercante ebreo originario di Magonza. Ecco come inizia il prologo, subito dopo la dedica:

> Ti invio questo libro che ho appena terminato di scrivere, dove racconto quello che un ebreo, con il quale ero solito conversare un tempo, affermava riguardo alla sua legge e contro la nostra religione, e le risposte che diedi alle sue obiezioni, in favore della nostra fede. Non so dove fosse nato, ma avendo egli compiuto gli studi a Magonza, conosceva bene sia la sua legge che le nostre lettere, e aveva uno spirito molto esercitato nelle Scritture e nella polemica contro il cristianesimo. Entrammo in confidenza ed egli veniva sovente qui, tanto per i suoi affari che per parlare con me, poiché io gli ero necessario per entrambe le cose. Insieme, discutevamo amichevolmente della Scrittura e della nostra religione.[9]

Il clima sereno del dialogo descritto da Gilberto Crispin è la migliore conferma dell'amicizia attestata nel prologo.

Assai più caustico e perfino sgradevole nei confronti degli ebrei fu Gualtiero di Chatillon, il quale raccontava però di essersi spesso intrattenuto a conversare con gli ebrei. Egli narrò che «non avendo la domenica niente da fare, andava come di consueto a casa di un certo giudeo, dando a intendere che si trattava di un fatto straordinario».[10]

(8) G. Dahan, «L'article *Iudei* de la *Summa Abel* de Pierre le Chantre», op. cit.

(9) Gilberto Crispin, *Disputatio Iudei et Christiani*, a cura di B. Blumenkranz, Utrecht-Anversa, 1956, p. 27.

Nello stesso modo, il *Sefer milchamot ha-Shem* («Libro delle guerre del Signore») riporta le frequenti conversazioni dell'autore, Ya'aqov ben Reuben[*] vissuto forse nel XII secolo nella Francia meridionale, con un sacerdote cristiano, «uno dei più grandi dotti della sua generazione».[11]

A eccezione dei sovrani, finora coloro che abbiamo visto affrontare le contese religiose erano «specialisti», ecclesiastici con un'adeguata formazione teologica. Da parte ebraica, non esistendo un clero nel senso stretto del termine, le conoscenze religiose erano diffuse più capillarmente, tanto che persone di ogni genere prendevano parte ai dibattiti. Anche presso i cristiani vi erano però dei laici che discutevano di religione e sembra che ogni occasione fosse buona per lanciarsi in controversie libere, nate spontaneamente, dove ciascuno dava voce al proprio pensiero. Ne abbiamo una bella testimonianza a opera di Inghetto Contardo, un autore genovese che insiste molto sul fatto di non essere né chierico né teologo, bensì un semplice commerciante. Inghetto ci ha lasciato la cronaca di parecchie controversie che lo opposero agli ebrei di Maiorca, nel 1286. Il testo, originariamente scritto in italiano, ci è giunto in due traduzioni latine che ne hanno conservato il tono piano e amichevole, come si vede fin dalle prime battute:

> Un giorno, un giudeo che tutti chiamavano rabbi ed era considerato un'autorità dai suoi correligionari, andò alla Loggia dei genovesi e disse: «Siete fortunati, voi cristiani, che potete fare quello che vi piace e agire come meglio credete durante le vostre feste religiose! Noi ebrei non osiamo invece fare nulla, poi-

(10) *Tractatus sive Dialogus contra Iudeos*, PL 209, c. 457.

(*) Nel Medioevo esistevano parecchi trattati, di autori sia cristiani che ebrei, dal titolo *Il libro delle guerre del Signore*, il più conosciuto dei quali era quello del filosofo ebreo Gersonide (XIV secolo). Preciso inoltre che si ha notizia di un altro Ya'aqov ben Reuben, seguace del movimento caraita di Costantinopoli, da non confondere con il nostro - N.d.A.

(11) Ya'aqov ben Reuben, *Sefer milchamot ha-Shem*, a cura di J. Rosenthal, Jerusalem, 1962-63, pp. 4-5.

ché osserviamo i comandamenti della Legge di Mosè che voi, cristiani, trasgredite, soprattutto per come vi nutrite, dal momento che, mostrando disprezzo per la Legge, consumate carne di maiale e altre carni che il Signore vieta di mangiare».
Gli risposero i genovesi: «Oh rabbi, sei venuto a parlare della tua Legge perché Inghetto non è con noi. Se fosse qui, non avresti fatto lo stesso discorso: noi ti abbiamo visto qualche volta discutere con lui, senza che tu riuscissi a replicare né a tenergli testa».
Ribatté l'ebreo: «Ah! Inghetto è un bravo commerciante, ma non s'intende di religione».
Mentre parlavano, giunse alla Loggia l'Inghetto in questione e i mercanti lo chiamarono a gran voce: «In nome di Dio, Inghetto, difendici da questo Rabbi che parla tanto!».[12]

Un'altra occasione di discussione era fornita dai rapporti tra medici ebrei e pazienti cristiani. Nonostante numerose disposizioni conciliari avessero reiterato il divieto ai cristiani di ricorrere a medici di religione ebraica, questa restava una pratica corrente. Lo stesso arcivescovo di Treviri, Bruno (1102-1124), discuteva della Scrittura con il suo medico ebreo Giosuè. Guiberto, abate di Nogent, prese invece una dura posizione contro l'amicizia che legava un monaco ammalato all'ebreo che lo curava: quell'amicizia, disse, consentiva loro «di svelarsi vicendevolmente dei segreti», cioè di discutere ancora di religione.[13]

GLI AVVERTIMENTI DELLA CHIESA

Tutte quelle polemiche finirono col preoccupare le autorità religiose. Un timore antico si riaffacciò con sempre maggiore prepotenza a partire dal XII secolo: gli ebrei, che conoscevano bene l'Antico Testamento ed erano ritenuti capaci di manipolare con astuzia le risorse della dialettica, potevano «sedurre» con facilità gli «ingenui» cristiani, ignoranti e poco preparati ai certami oratori. Prese così piede una delle motivazioni spesso ad-

(12) I. CONTARDO, *Dialogi contra Iudeos*, tradotto e curato da G. DAHAN, Paris, 1991.
(13) GUIBERTO DI NOGENT, *Autobiographie*, I, 26, op. cit., pp. 203-205.

dotte nei commentari di diritto canonico per giustificare i provvedimenti adottati per l'isolamento degli ebrei o la proibizione rivolta ai cristiani di consumare i pasti con loro.

La motivazione fu enunciata in modo esplicito nel canone del Concilio di Bourges (1276) che prescriveva l'allontanamento degli ebrei dalle città di piccole dimensioni:

> A proposito dei giudei, la cui miscredenza inganna sovente in modo fraudolento gli ingenui cristiani e li induce con malizia all'errore, abbiamo giudicato conveniente, con l'approvazione del Santo Concilio, ordinare che essi abitino nelle città, nelle piazzeforti o in altri luoghi di rinomanza.

Diversi autori facevano appello a una legge del Codice di Giustiniano, una grande raccolta di diritto civile caduta in disuso nell'alto Medioevo e ripresa a partire dal XII secolo. Quella legge, promulgata nel 452, proibiva a chiunque, «chierico o soldato [di Cristo] o di altra condizione», «di discutere in pubblico della fede cristiana, davanti a folle riunite per ascoltare».[14] Promulgata poco dopo il Concilio di Calcedonia (451), nel corso del quale vennero formulate parecchie definizioni cristologiche da opporre a certe posizioni bollate di eresia, la legge in questione non riguardava in realtà le discussioni con gli ebrei, bensì i dibattiti tra gli stessi cristiani. Tuttavia, alla fine del XII secolo, Pietro di Blois si riferì proprio a essa («Giustiniano ha ordinato che non si discuta della suprema Trinità né della fede cattolica») all'inizio del suo trattato *Contro la miscredenza dei giudei*.[15]

Nel corso del XIII secolo, diversi concili presero posizione in quel senso. Gli statuti sinodali di Parigi (1213 circa) proibivano ai laici di «discutere con i giudei intorno agli articoli della fede cristiana» e il Concilio di Treviri (1227) ordinava ai «chierici illetterati» di non «discutere con i giudei al cospetto di laici». Quest'ultima affermazione ci ricorda che nel basso clero l'i-

(14) *Codex Iustinianus*, I, 1, 4.
(15) PIETRO DI BLOIS, *Contra perfidiam Iudeorum*, PL 207, c. 826.

gnoranza, se non addirittura l'analfabetismo, era tutt'altro che rara; abbastanza evidente è anche la paura di vedere i laici aderire alle tesi degli ebrei, a causa dell'imperizia dei difensori della fede cristiana, incapaci di tener testa all'abilità dialettica degli ebrei.

Un divieto simile venne pronunciato anche nel Concilio di Tarragona (1233):

> Con decisione irrevocabile, si proibisce a qualsiasi laico, chiunque egli sia, di discutere in pubblico o in privato della religione cattolica.

Con ogni probabilità il testo si riferiva non solo alle discussioni con gli ebrei ma anche a quelle con i musulmani.

I divieti vennero reiterati in altri testi conciliari, in particolare da papa Gregorio IX, nel 1233, in un indirizzo rivolto ai prelati tedeschi; tuttavia tali proibizioni non avevano valore assoluto, dal momento che riguardavano un numero limitato di diocesi o di regioni. Intervenne però il diritto canonico (*Sext.* V. 2,2) che, integrando una bolla di Alessandro IV, estendeva le proibizioni a tutta la cristianità occidentale, citando quasi testualmente quanto espresso nel Concilio di Tarragona: «È fatto divieto a tutti i laici di discutere della religione cattolica in pubblico o in privato».

Nella *Somma teologica*, San Tommaso d'Aquino chiede (IIa IIae, q. 10, a. 7): «Se si debba disputare pubblicamente con gli increduli». Seguendo il suo metodo abituale, il grande teologo espose le argomentazioni favorevoli e quelle contrarie, quindi formulò il giudizio documentandolo. Le argomentazioni contrarie erano tre: un versetto del Nuovo Testamento (2 Tim 2,14: «Non contendere con le parole; cosa che non giova a nulla, se non alla rovina di quelli che ascoltano»; la già menzionata legge del *Codice di Giustiniano* (egli si rifece però a un altro estratto) e infine un ragionamento: la religione è una certezza assoluta mentre la disputa, per sua stessa natura, la mette in dubbio. L'unica argomentazione favorevole poggiava su una citazione del Nuovo Testamento (*At* 9,22 e 29): «Saulo [il futuro Paolo] con forza crescente confondeva i Giudei [...] parlava con i Gentili e

disputava con gli ellenisti». La conclusione di San Tommaso è prudente e ispirata al buon senso:

> Nelle dispute sulla fede si devono considerare due cose: una a proposito di chi affronta la disputa, l'altra a proposito degli ascoltatori. A proposito di chi disputa dobbiamo considerare l'intenzione. Se infatti uno disputasse perché dubita della fede, senza avere come presupposto la certezza della sua verità... peccherebbe indubbiamente... Se invece disputa sulla fede per confutare gli errori, o per esercizio, è cosa lodevole. E a proposito degli ascoltatori si deve considerare se coloro che ascoltano la disputa sono istruiti e fermi nelle cose della fede, oppure se sono persone semplici e titubanti. Ora, a disputare delle cose di fede dinanzi a persone istruite e ferme nel credere, non c'è nessun pericolo. Ma se si tratta di gente semplice, bisogna distinguere. Infatti questi, o sono sollecitati e combattuti dagli increduli, mettiamo dagli Ebrei, dagli eretici, o dai pagani, che tentano di corromperne la fede, oppure sono tranquilli, come avviene nelle regioni in cui non ci sono increduli. Nel primo caso è necessario disputare pubblicamente sulle cose di fede: purché vi siano persone capaci e preparate, che possano confutare gli errori. Infatti con questo mezzo i semplici vengono confermati nella fede e agli increduli si toglie la possibilità di ingannare... Invece nel secondo caso è pericoloso disputare pubblicamente sulla fede dinanzi alle persone semplici.

Di conseguenza, le discussioni spontanee e libere delle quali abbiamo fornito diversi esempi si fecero sempre più rare, anche se non scomparvero del tutto; abbiamo visto che a Maiorca tali dibattiti avevano luogo ancora nel 1286. Quella tradizione proseguì di fatto fino a tutto il Duecento nella Francia meridionale e in Germania, fino al XIV secolo in Spagna e ancora nel secolo successivo in Italia. Le contese informali vennero tuttavia dapprima affiancate e in seguito sostituite dai dibattiti solenni, sotto il pieno controllo delle autorità ecclesiastiche.

Dibattiti organizzati

A Parigi, nel 1240, si svolse la prima delle grandi dispute, di cui ho già parlato e di cui mi limito a tracciare le linee generali,

segnando questo avvenimento una tappa importante non solo nella storia specifica della controversia, ma più in generale nei rapporti tra cristiani ed ebrei in Occidente.[16]

All'origine della contesa troviamo un ebreo convertito di nome Nicola Donin. Si trattava di un personaggio poco simpatico, la cui conversione sembrava fondata più sul risentimento e sull'odio nei confronti degli antichi correligionari che sul sincero entusiasmo per la fede cristiana. Nicola Donin, colpito da *cherem* (scomunica) da parte delle autorità rabbiniche della Francia, si recò da papa Gregorio IX e gli descrisse tutti gli «orrori» contenuti nella letteratura rabbinica (Talmud, *midrash*, commentari di Rashi). Quella letteratura, sosteneva Donin, non solo «supera per volume quella della Bibbia», ma soprattutto «racchiude un gran numero di inganni e di cose vergognose che ripugnano al pudore e fanno inorridire chi le ascolta». Il papa inviò ai vescovi e a vari sovrani d'Occidente la richiesta di togliere dalla circolazione i testi ebraici. Nella lettera appare evidente lo stupore del pontefice di fronte alla scoperta che gli ebrei non si accontentavano della Bibbia, bensì disponevano di un vero e proprio corpus di testi religiosi in aggiunta all'Antico Testamento. Vedremo più oltre l'importanza di ciò.

La richiesta di Gregorio IX venne accolta soltanto in Francia. Il 3 marzo 1240, un sabato, i libri ebraici vennero posti sotto sequestro e le autorità indissero una disputa solenne che fu abbastanza giustamente descritta come un processo contro il Talmud. Essa ebbe luogo il 25 giugno 1240 e fu presieduta dalla regina madre, Bianca di Castiglia. Ritroviamo Nicola Donin nel ruolo di accusatore, mentre i difensori erano le quattro maggiori autorità rabbiniche della Francia settentrionale: Yechiel di Parigi, Yehudah ben Dawid di Melun, Shemuel ben Shelomoh di Falaise e Mosheh ben Ya'aqov di Coucy. I giudici erano tutti ecclesiastici di alto rango. Tra gli altri ricordiamo Guglielmo d'Al-

(16) V. «Il y a sept cent cinquante ans: la Disputation de Paris 1240», in *Communauté nouvelle*, n. 49, mai-juil, 1990, pp. 98-120.

vernia, vescovo di Parigi, Eudes di Chateauroux, cancelliere dell'Università, e i vescovi di Sens e di Senlis.

Il dibattito fu molto teso. Si conservano ancora le deposizioni in latino dei dotti ebrei e un certo numero di testi allegati, insieme a un resoconto in ebraico, la *Wikuach* («Disputa»), attribuito a Yechiel di Parigi. Mi si consenta di citare un passo del testo ebraico, nel quale il rabbino proclama con fervore la propria indignazione:

> Di che cosa dunque ci rimproverate per convocarci qui e combattere la nostra Legge scagliandovi contro le nostre anime? È certo a causa di questo malandrino [Nicola Donin]... che ha attirato molte sventure su di noi - ma egli si è sforzato invano, perché noi siamo pronti a morire per essa [la Torah] e chi la offende è come se offendesse la pupilla dei nostri occhi. Quando la vostra collera arde contro di noi, pensate che siamo dispersi in tutta la terra, che la Torah si trova a Babele, presso i Medi, in Grecia ed è diffusa tra settanta popoli... Ecco, i nostri corpi sono nelle vostre mani, ma non le nostre anime, e voi riuscirete a distruggere la Torah solo nel vostro regno.

Non sappiamo come si concluse il dibattito, le cui argomentazioni principali derivavano da un elenco di trentacinque accuse contro la letteratura rabbinica estrapolato dalla lettera di Gregorio IX. Tuttavia, a seguito della contesa, numerosi libri rabbinici furono dati alle fiamme un venerdì, il 6 giugno 1242 (o 1244).

Il successore di Gregorio IX, Innocenzo IV, condannò a sua volta la letteratura rabbinica, ma sembrò disposto a soddisfare la richiesta degli ebrei di Francia che gli spiegavano come fosse impossibile fare a meno del Talmud per comprendere e praticare il loro culto. Eudes di Chateauroux si oppose invece a qualsiasi tipo di apertura in quel senso e promulgò, nel maggio 1248, la condanna definitiva, sottoscritta da quarantaquattro autorità ecclesiastiche.

La storia della contesa di Parigi è ricca di insegnamenti, e ne citerò in particolare due tra quelli che riguardano più da vicino il nostro argomento. Innanzitutto, la scoperta della letteratura talmudica da parte del mondo cristiano orientò la controversia

verso nuove forme. Ne parleremo più diffusamente nel capitolo dedicato alla metodologia, ma già qui possiamo osservare che il resoconto redatto dopo la disputa (conservato nel manoscritto latino 16558 della Bibliothèque Nationale di Parigi) comprende la traduzione latina di numerosi passi del Talmud e dei commentari di Rashi, e forma la base della *Pharetra Iudeorum*, un compendio dal quale i cristiani trassero un gran numero di citazioni. In secondo luogo, si deve tener conto delle accuse mosse alla letteratura rabbinica, che erano di due tipi: da un lato, quella letteratura avrebbe contenuto passi offensivi nei confronti di Cristo, di Maria e dei cristiani; dall'altro, e quella era l'accusa principale, avrebbe contenuto numerose bestemmie verso Dio, che avrebbero costituito altrettante deviazioni *in rapporto al giudaismo stesso.*

È a questo titolo che Innocenzo IV, giurista consumato, giustificò il proprio modo di procedere e quello dei suoi predecessori: il papa, vicario di Cristo, aveva l'obbligo di intervenire quando i pagani contravvenivano alla legge naturale e quando gli ebrei si allontanavano dall'Antico Testamento. I cristiani ritenevano infatti che gli ebrei si fossero fossilizzati in una religione arcaica che non era m grado di evolvere, dimenticando che l'ebraismo si era in realtà trasformato incessantemente fino al XIII secolo. La scoperta di un giudaismo non esclusivamente biblico sorprese il mondo cristiano, il quale non poteva più considerare gli ebrei semplici contemporanei di Cristo osservanti le leggi dell'Antico Testamento.

La seconda grande disputa solenne si svolse a Barcellona nel 1263, in un clima affatto diverso da quello di Parigi.[17] Ancora una volta protagonista fu un ebreo convertito, Pablo Cristiani, forse originario di Montpellier. Si trattava di un personaggio di levatura ben diversa da quella di Nicola Donin, e nonostante i giudizi degli autori ebrei del periodo non gli fossero favorevoli, egli era di gran lunga più sincero del suo predecessore e dimo-

(17) R. CHAZAN, «The Barcelona "Disputatio" of 1263: Christian Missionizing and Jewish Response», in *Speculum*, 52 (1977), pp. 824-842.

strava di possedere una buona cultura rabbinica. Convertitosi, Pablo Cristiani entrò nell'Ordine dei domenicani. Si recò a Gerona, in Spagna, dove intavolò diverse discussioni con Nachmanide (Mosheh ben Nachman), conosciuto dai catalani come Bonastrug da Porta, un autorevole personaggio che fu consigliere del re in diverse occasioni, oltre a essere un grande talmudista. Insoddisfatto di quegli incontri, Pablo Cristiani chiese al re d'Aragona, Giacomo I il Conquistatore, di indire un dibattito solenne che lo opponesse a Nachmanide davanti a una platea di insigni personalità. Il re acconsentì.

Osserviamo innanzitutto, e ciò spiega anche la differenza di clima rispetto alla disputa di Parigi del 1240, che Giacomo I, al contrario di Luigi IX, era ben disposto nei confronti degli ebrei, al punto da ricorrere spesso ai loro servizi e concedere loro vari privilegi. Il dibattito si svolse in quattro giornate, comprese tra venerdì 20 e venerdì 27 luglio, a palazzo reale. Il sabato successivo, lo stesso sovrano tenne un discorso nella sinagoga.

Ci sono giunte due versioni della contesa di Barcellona: una in forma di dialogo a opera di Nachmanide, anch'essa intitolata *Wikuach*, «Disputa»,[18] e un resoconto in latino, alquanto sommario, che inizia così:

> L'anno del Signore 1263... al cospetto di Sua Maestà il re d'Aragona e di numerosi baroni, prelati, religiosi e cavalieri, nel palazzo del re a Barcellona, il dotto ebreo Mosè era stato convocato dal re su richiesta dei frati predicatori di Gerona e là si era recato accompagnato da molti altri giudei, i più istruiti nella loro religione. Il predicatore frate Pablo deliberò con il re e altri frati predicatori e minori presenti che non si sarebbe discusso con gli ebrei della fede in Nostro Signore Gesù Cristo come di cosa dubbia, poiché per la sua stessa natura essa non può essere messa in discussione, ma che sarebbe stato reso manifesto il principio di verità di questa fede onde confutare gli errori degli ebrei e scuotere la sicurezza di molti di loro che, non potendo difendere i

(18) NACHMANIDE, *La Dispute de Barcelone*, trad. E. SMILÉVITCH, Parigi, 1984; trad. it. di S. CAMPANINI, in MOSHE IDEL e M. PERANI, *Nahmanide esegeta e cabbalista*, Firenze, La Giuntina, 1998, pp. 386-409.

loro errori, dicevano che il suddetto Maestro ebreo avrebbe potuto rispondere da solo a ogni argomentazione, generale o particolare. Il frate Pablo annunciò al dotto ebreo che, con l'aiuto di Dio, avrebbe provato per mezzo delle scritture riconosciute dagli ebrei i seguenti punti:
1. che il Messia, considerato come «Cristo» e che gli ebrei aspettavano, era venuto senza alcun dubbio sulla terra;
2. che il Messia, come era stato annunciato dai profeti, doveva essere a un tempo Dio e uomo;
3. che Egli aveva sofferto ed era morto per la salvezza del genere umano;
4. che le disposizioni giuridiche e cerimoniali erano cessate, ed era giusto che cessassero, dopo la venuta del Messia.
Essendo stato chiesto al giudeo Mosè se voleva rispondere ai suddetti punti, egli rispose che l'avrebbe fatto e che, se fosse stato necessario, sarebbe rimasto a Barcellona a quello scopo non solo un giorno, una settimana o un mese, ma un anno intero.

In realtà, il quarto tema non venne mai affrontato e già in questo passo si può notare che la presentazione dei fatti era alquanto parziale. A giudicare dal testo ebraico, la difesa di Nachmanide fu appassionata ed efficace, e vediamo che Giacomo I in persona produsse un'argomentazione in favore della Trinità, fondata su un paragone già noto (ne esamineremo altri più avanti). Il sovrano spiegò che, come nel vino si possono distinguere il colore, il sapore e il *bouquet*, e questi tre aspetti risultano una sola realtà, nello stesso modo il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono un solo Dio. Nachmanide ribatté che il paragone era sbagliato e che nello stesso modo si sarebbe potuta dimostrare una «quaternità».

In diversi momenti il clima del dibattito si rasserenò e si assistette anche a uno scambio di battute amichevoli tra il re e Nachmanide. Sembra tuttavia che i dibattiti non siano stati portati a termine dal momento che la loro prosecuzione avrebbe potuto provocare tumulti. Dopo la disputa, il dotto ebreo venne ricevuto dal re che gli rivolse queste parole: «Non ho mai udito alcuno difendere una cattiva causa bene come te», poi lo invitò a tornare a Gerona e gli offrì trecento denari.

Entrambi i contendenti ritennero di essere usciti vincenti

dalla disputa, e i domenicani si lanciarono all'offensiva incitando il re a ordinare che fossero tenute prediche agli ebrei e ne fosse censurata la letteratura. I disordini che accompagnarono i sermoni costrinsero il re a modificare i decreti appena emanati e ad adottare una linea di condotta più morbida. Qualche tempo dopo, le autorità ecclesiastiche cominciarono però ad accanirsi contro Nachmanide, il quale partì per la Terra Santa dove trascorse gli ultimi anni di vita.

Meno conflittuale della disputa di Parigi, la controversia di Barcellona segnò una tappa positiva nella storia del dibattito tra cristiani ed ebrei. Mentre a Parigi la letteratura rabbinica era stata oggetto di ripetuti attacchi, a Barcellona essa venne utilizzata per attingervi argomentazioni utili alle tesi cristiane. Pablo Cristiani ricorse infatti a parecchi testi talmudici e midrashici e il mondo cristiano mostrò maggiore curiosità per la letteratura ebraica.

Frattanto, sempre in Spagna, il domenicano Raimondo Martini si dedicava allo studio dell'ebraico per poter comprendere perfettamente i testi rabbinici che citò in gran numero nei suoi due trattati contro gli ebrei. Nell'esaminare i metodi della polemica, vedremo come il ricorso alla letteratura rabbinica abbia dato nuovo impulso alla controversia.

Le altre dispute solenni che ebbero luogo nel XIII e nel XIV secolo furono meno importanti. Meir ben Simeon di Narbona narrò nella sua *Milchemet Mitzwah*, redatta in ebraico, di una disputa con l'arcivescovo Guglielmo de la Broue.(19) Nel 1336, a Valladolid, si svolse un dibattito indetto da re Alfonso XI su iniziativa di un ebreo convertito, Alfonso di Valladolid (conosciuto in precedenza come Abner di Burgos): tema della controversia era la *birkat ha-minim*, la «benedizione degli eretici», una delle diciotto (diciannove) benedizioni che costituiscono il momento centrale dei tre uffici quotidiani del culto ebraico. La «benedi-

(19) R. CHAZAN, «Polemical Themes in the Milhemet Mizvah», in *Les Juifs au regard de l'histoire. Mélanges en l'honneur de Bernhard Blumenkranz*, a cura di G. DAHAN, Paris, 1985, pp. 169-184.

zione», che è in realtà un violento attacco nei confronti degli eretici ebrei (*minim*), è stata spesso interpretata dai cristiani come riferita a loro stessi. È verosimile che, agli albori del cristianesimo, quando esso veniva considerato dagli ebrei una forma di eresia all'interno della loro stessa religione, i cristiani, oltre naturalmente agli altri eretici, venissero definiti *minim*. In seguito, con la netta separazione tra le due religioni, non sembra che il termine si riferisse ai seguaci di Cristo. Comunque sia, Alfonso XI ordinò di togliere il passo incriminato da tutti i libri di preghiere ebraici.[20]

Con la disputa di Tortosa, in Spagna,[21] ritroviamo il clima teso che aveva caratterizzato la contesa di Parigi del 1240. Ancora una volta fu un ebreo convertito a dare inizio alla controversia: nel 1412, appena battezzato con il nome di Girolamo di Santa Fé, il medico Yehoshua' ha-Lorqi, decise di condurre alla fede cristiana i suoi ex correligionari con il metodo della discussione ed espose il progetto a un suo illustre paziente, l'antipapa Benedetto XIII. Questi chiese alle comunità di Aragona e di Catalogna di inviare i loro rappresentanti per prendere parte al dibattito.

Gli incontri ebbero luogo nell'arco di ventun mesi, dal 7 febbraio 1413 al 12 novembre 1414, in almeno sessantanove sedute alle quali parteciparono le più eminenti autorità spirituali dell'ebraismo spagnolo, quali Yosef Albo (autore del *Sefer ha-'iqarim*, «Il Libro dei princìpi fondamentali [del giudaismo]») Zerachya ha-Lewi e altri dotti, provenienti da Saragozza, Catalayud, Huesca, Daroca, Manzon e altre città. Le discussioni vertevano essenzialmente sul problema della venuta del Messia. Come a Parigi, anche in questo caso la religione ebraica era sul banco degli imputati: gli errori del Talmud vennero condannati, ma parecchi testi rabbinici furono discussi e talvolta esibiti come prove a favore della fede cristiana.

(20) Y. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, t. I, Philadelphia, 1971, pp. 327-354.

(21) Gli atti della disputa sono stati studiati e pubblicati da A. Pacios Lopez, in *La Disputa de Tortosa*, Madrid-Barcelona, 1957 (2 voll.).

La controversia accentuò il declino dell'ebraismo in Spagna, cominciato con gli avvenimenti del 1391; essa fu infatti seguita da numerose conversioni, sia forzate ehe spontanee, ehe crearono difficoltà alle comunità. Fu proprio eon la speranza di soccorrere gli ebrei in difficoltà che Yosef Albo compose l'opera menzionata.

La tradizione delle dispute proseguì in Italia nel XV secolo, con discussioni libere e meno formali che rispecchiavano con maggiore fedeltà il dialogo ebraico-cristiano del Medioevo all'interno del quale, tutto sommato, gli episodi di Parigi del 1240 e di Tortosa del 1413-1414 costituirono delle eccezioni, a confronto dei numerosi esempi di dibattiti più aperti e distesi, e di conseguenza più sinceri. Eccezioni che confermavano comunque il declino delle comunità ebraiche dell'Europa del nord già nel XIII secolo, e in Spagna due secoli più tardi.

CAPITOLO III

LE OPERE DELLA CONTROVERSIA

Abbiamo parlato finora delle dispute che ebbero luogo in forma orale. In questo capitolo esamineremo invece le opere nate dall'opposizione dottrinale tra cristianesimo ed ebraismo. Ne abbiamo già citate alcune, presumibilmente basate su discussioni realmente avvenute, mentre qui è nostra intenzione analizzare il genere letterario legato alla disputa nel suo insieme. Non potendo per ovvi motivi proporre un esame particolareggiato di tale letteratura, cercheremo di presentarne le linee generali, con citazioni dai testi più significativi, per farci un'idea del contenuto che verrà analizzato più in dettaglio nei capitoli successivi.

La polemica contro gli ebrei non fu espressa soltanto in quei testi, ma se ne trovano tracce anche nella poesia religiosa, nell'esegesi, nel teatro e nella letteratura teologica.[1] Le opere specificamente consacrate alla controversia sono tuttavia assai numerose e riportano titoli molto simili, come *Contra Iudaeos* o *Dialogus adversus Iudeos* Nel presentare il quadro storico del genere, abbiamo stabilito che le sue forme principali nacquero nei primi secoli del cristianesimo, e nel Medioevo erano già strutturate come dialoghi, trattati e raccolte di *testimonia.* Prenderemo in considerazione ciascuna di esse, senza tuttavia trascurare altre opere di carattere polemico che non rientrano nei parametri specifici del genere.

BIBLIOTECA ... ANTONIANO

(1) G. DAHAN, *Les Intellectuels chrétiens et les juifs* (opera citata nella bibliografia), pp. 361-405.

LE RACCOLTE DI *TESTIMONIA*

Come accennato in precedenza, i primi testi scritti a supporto di dispute contro gli ebrei si presentavano come raccolte di citazioni bibliche, tratte soprattutto dal l'antico Testamento e ripartite per tema. L'argomentazione scritturale era in effetti la base di quel metodo - come vedremo nel capitolo successivo - per cui un gran numero di opere ebbe origine dai dossier. Naturalmente anche molti testi attribuiti agli altri generi (dialoghi e trattati) si articolarono su serie di citazioni simili. Risale all'inizio del Medioevo la raccolta *Della religione cattolica contro i giudei* di Isidoro, arcivescovo di Siviglia dal 600 al 636, vale a dire durante la dominazione visigotica. Come la maggioranza delle opere dello stesso autore, anch'essa ebbe una considerevole influenza e fu divulgata in numerose copie. Del resto, Isidoro condivise in tutto e per tutto la politica antisemita dei sovrani dell'epoca, come si rileva già dalla dedica della raccolta alla sorella:

> Ho ritenuto di dover presentare alcuni tra gli innumerevoli passi dell'Antico Testamento che, in epoche diverse, sono stati indicati come segni della nascita divina del Nostro Signore e Salvatore, della sua incarnazione, passione, morte e resurrezione, del suo regno e del suo giudizio, poiché l'autorità dei Profeti conferma così la grazia della fede e condanna l'ignoranza dei giudei increduli.(2)

La dedica presenta il piano generale dell'opera, suddivisa in due volumi. Il primo, in sessantadue capitoli, raccoglie le profezie relative alle diverse fasi della vita, morte e resurrezione di Cristo; i ventotto capitoli del secondo trattano il rifiuto di Cristo da parte del popolo ebraico e l'appello alle Nazioni, la cessazione delle leggi dell'Antico Testamento, l'interpretazione della Bibbia, i sacramenti della nuova legge. A titolo di esempio, riportiamo di seguito la traduzione del capitolo 10 del libro I, imperniato su un versetto al quale si rifecero molti altri autori polemici:

(2) ISIDORO DI SIVIGLIA, *De fide catholica contra Iudeos*, PL 83, cc. 449-50.

> *Della nascita di Cristo da una vergine senza unione carnale con un uomo.* Dimostreremo che Gesù Cristo fu generato, nella carne, da una vergine. Isaia, pieno di Spirito Santo, predisse così il sacramento della futura incarnazione del Figlio di Dio: *Il Signore parlò ancora ad Acaz: Chiedi un segno dal Signore tuo Dio, dal profondo degli inferi oppure lassù in alto* (Is 7,10). E aggiunse: *Ascoltate, casa di Davide* cioè nazione di Davide, poiché egli parlava alla casa di Davide e quindi alla famiglia reale. *Ecco: la vergine concepirà e partorirà un figlio, che sarà chiamato Emmanuele che significa «Dio con noi»* (Is 7,14). Dal fatto che colui che la Vergine ha concepito nel suo grembo e ha partorito è chiamato «Dio con noi» si comprende che un Dio è stato concepito nel grembo di una vergine ed è nato. Arrossiscano dunque i giudei increduli e si sottomettano alla grazia di Cristo. Ecco che colui che la Vergine ha partorito è chiamato «Dio con noi». A proposito di questo versetto, i giudei dicono che in ebraico il discorso del profeta non si riferisce a una *vergine*, bensì a *una fanciulla.* Si risponda loro che non vi sarebbe stato alcun miracolo se una fanciulla, con riferimento all'età, avesse partorito. Laddove è un prodigio straordinario che una vergine - termine che designa l'integrità del corpo - abbia partorito. Infatti, Dio ha detto: *Il Signore vi darà un miracolo.*

Passiamo ora al secolo XI con un interessante autore italiano, Pier Damiani (1007-1072), il cui stile incisivo rese celebri i suoi attacchi contro l'uso della dialettica in teologia. Egli scrisse contro gli ebrei un'opera in tre parti, intitolate rispettivamente *Antilogus, Dialogus* ed *Epilogus,* la prima e la terza delle quali possono essere inserite nel genere dei *testimonia.* Nel prologo, l'autore si rivolge con queste parole all'amico Onesto, che gli aveva chiesto di scrivere un'opera «allo scopo di chiudere la bocca, con argomentazioni razionali, ai giudei con i quali discuteva spesso»:

> Se desideri essere un soldato di Cristo, e combattere con coraggio per lui, conviene che ti armi contro i vizi della carne e le astuzie del diavolo, nemici immortali, piuttosto che contro i giudei, ormai quasi del tutto scomparsi dalla faccia della terra.(3)

(3) PL 145, cc. 41-68.

Nel corso dell'esposizione, Pier Damiani osserva che le testimonianze tratte dall'Antico Testamento sono le più efficaci «contro la follia dell'empietà giudaica e contro i loro commentari che non sono altro che vento». L'*Antilogus* comprende una serie di passi scritturali sulla Trinità e su Cristo, mentre l'*Epilogus* riprende gli elementi fondamentali del genere, vale a dire le profezie relative a episodi della vita di Gesù. L'opera non si sviluppa però organicamente e le citazioni sono fornite in modo secco e senza commento.

Ritroveremo anche nel capitolo successivo il nome dell'abate di Cluny, Pietro il Venerabile (morto nel 1156), uno dei grandi personaggi della prima metà del XII secolo. Egli si interessò molto all'Islam e commissionò la prima traduzione latina del Corano. Scrisse un trattato contro gli ebrei piuttosto sorprendente, nel quale affiancò alla più tradizionale raccolta di citazioni bibliche un numero considerevole di citazioni dai testi talmudici e midrashici. Il trattato, intitolato *Contro l'inveterata ostinazione dei giudei*, si rivolgeva direttamente a questi ultimi (rifacendosi a un antico testo antisemita):

> Io vi chiamo, o giudei, che da sempre negate il Figlio di Dio. Fino a quando, sventurati, non accoglierete la verità? Fino a quando impedirete ai vostri cuori di ferro di sciogliersi? Quasi tutto il mondo riconosce Cristo; voi soli non lo riconoscete. Tutte le nazioni gli obbediscono, voi soli non lo ascoltate; tutte le lingue lo affermano, voi soli lo negate. Tutti lo vedono, lo sentono, lo comprendono, voi soli restate ciechi, sordi, pietrificati.

L'opera è composta di cinque lunghi capitoli.[4] All'infuori del quinto, che denuncia «le frottole ridicole e stoltissime dei giudei», il testo è imperniato essenzialmente su citazioni bibliche. Contrariamente a quanto si è detto a proposito di Pier Damiani, il testo dell'abate di Cluny sviluppa un discorso coerente. Ecco i titoli dei capitoli: 1. Cristo è figlio di Dio; 2. Dove si dimostra che Cristo è Dio; 3. Cristo è un re, non temporale come lo pensano i giudei, ma eterno e celeste; 4. Dove si prova che Cristo non deve ancora venire, come credono stoltamente i giudei, ma è già venuto per salvare il mondo, in un momento prestabilito. Traduciamo un breve passo del terzo capitolo, che testimonia anche del caratteristico stile veemente di Pietro il Venerabile e contiene un versetto di Zaccaria citato spesso in contesti simili. Qui, come nel resto dell'opera, Pietro si rivolge astrattamente agli ebrei:

> Innanzi tutto, chiunque tu sia, polemista sottile tra tutti questi dilettanti, vieni avanti, da' prova delle tue forze e, se puoi, opponiti alla parola di Dio! Sì, tu vuoi per Messia un re di carne, aspetti un regno messianico materiale. Rispondi dunque a Dio che parla attraverso la voce del Profeta: Dite *alla figlia di Sion. Ecco, a* te *viene* il tuo *re, che* ti *è dolce (Zc 9,9).* Chi è questo re? Forse Davide, forse Salomone, forse uno dei re di Giuda o di Israele? O giudeo, tu non puoi dirlo. Perché? Perché l'epoca del profeta non te lo consente. Chi è il profeta? Zaccaria. In quale epoca visse Zaccaria? Dopo tutti i re di Giuda, dopo tutti gli antichi re d'Israele. Infatti, è all'epoca di Dario che *la parola del Signore giunse* a lui, così come narra lo stesso testo della profezia (cfr. Zc 1,1). Dario fu con Ciro il conquistatore del regno di Caldea, fu colui che pose fine alla cattività di Giuda, imposta da Nabucodonosor. Tutti i re d'Israele o di Giuda regnarono prima della cattività di Babilonia. Perciò è chiaro che il versetto non parla di alcuno di coloro che avevano regnato in precedenza.

Pietro prosegue respingendo via via le obiezioni degli ebrei relative a Erode o a un re che sarebbe venuto dal Marocco in groppa a un asino (facendo notare che si trattava di un re musulmano).

Pietro di Blois, che morì in Inghilterra nel 1205 circa, dedicò l'opera dal titolo *Contro l'incredulità dei giudei* a un amico che gliel'aveva da lungo tempo sollecitata e, come Pier Damiani, esprime una forte reticenza a soddisfare quella richiesta:[5]

(4) PIETRO IL VENERABILE, *Adversus Iudeorum inveteratam duritiem*, a cura di Y. FRIEDMAN, Turnhout, Brepols, 1985.

(5) PIETRO DI BLOIS, *Contra perfidiam Iudeorum*, PL 207, c. 825.

Che nessuno discuta con eretici e giudei, a meno che non abbia i sensi ben esercitati. Infatti, è proprio a causa delle discussioni illecite e imprudenti che germoglia ovunque l'insidiosa pianta delle eresie... È assurdo discutere della Trinità ai crocevia, e fare della generazione eterna del Figlio un oggetto di scandalo, nell'arena della controversia pubblica.

Il testo prosegue con la legge di Giustiniano della quale abbiamo parlato nel capitolo precedente. Premessi diversi avvertimenti, Pietro di Blois finì per cedere alle pressioni dell'amico e creò un'opera traboccante di citazioni bibliche, ogni capitolo della quale costituisce un *testimonium* di un argomento specifico. Ne risultano in totale trentotto capitoli relativi ai temi principali della controversia; alcuni non sono che una successione di versetti scritturali, altri forniscono un abbozzo di commento. Nonostante la forma arcaizzante, l'opera di Pietro di Blois è interessante soprattutto per i riferimenti agli autori profani, per il capitolo imperniato sul famoso passo di Giuseppe Flavio a proposito di Gesù e per l'uso di similitudini sulle quali torneremo più oltre. Talvolta, Pietro di Blois fa ricorso all'ebraico, come nel brano riportato di seguito, tratto dal capitolo intitolato «Testimonianze della Legge e dei Profeti sulla Trinità».

È detto: *Egli costruì un altare e chiamò quel luogo Casa di Dio perché là Dio gli apparve* (Gen 35,7). In ebraico, *Dio* e *apparve* sono al plurale. Vi sono infatti *Eloim* e *nigelu* che al plurale significa *apparvero*. Se la frase fosse stata al singolare, avremmo avuto *El* e *nigla*.

L'autore voleva dimostrare che il plurale utilizzato in riferimento a Dio esprimeva la pluralità delle persone, senza però che si entrasse in contraddizione con l'unità dell'essenza divina. Lo stesso versetto e la stessa argomentazione vennero ripresi successivamente da polemisti che conoscevano bene l'ebraico (come Nicola di Lira), conoscenza che Pietro di Blois non aveva.

Accenniamo brevemente all'opera di Gioacchino da Fiore (morto nel 1201 o nel 1202), contemporaneo di Pietro di Blois. Questo affascinante pensatore del Medioevo cristiano, le cui idee millenariste ispirarono diverse correnti collocate ai margini

dell'ortodossia, scrisse il trattato *Contro i giudei*, piuttosto deludente in rapporto alla forte personalità dell'autore. Si tratta di una raccolta alquanto banale di *testimonia* sui temi principali della controversia, tuttavia vi sono diversi brani interessanti, come la riflessione sul significato dell'ebraico *dibbur*, «parola», e di *ruach*, «soffio», che Gioacchino interpretò come riferiti rispettivamente alla persona del Figlio e allo Spirito Santo. Ecco come comincia il suo testo:

Contro l'antica ostinazione dei giudei, alcuni pensano che si debba agire con autorità scritturali, poiché, se non si resiste a coloro che si oppongono alla nostra fede, si dà occasione ai nemici della croce di Cristo di offendere la semplicità di coloro che credono al nome di Cristo, al punto che quelli che non posseggono un carattere forte vedranno naufragare la loro fede. Quanto a me, ho fatto voto di oppormi con tutte le mie forze alle loro confutazioni e all'incredulità, non solo per la ragione che ho detto, ma anche perché sento che sta arrivando il tempo di aver pietà di loro, il tempo della loro consolazione e conversione. In primo luogo, si devono produrre contro di loro le autorità del primo Testamento, per il fatto che essi negano che Dio sia uno e trino, negano l'incarnazione del Figlio di Dio e, cosa altrettanto pericolosa, l'interpretazione spirituale, fermandosi alla lettera che uccide. Essi si convinceranno ancor più di quest'ultimo punto se dimostreremo con diversi esempi le contraddizioni della Scrittura, e in particolare l'assurdità della lettera sulla quale essi si basano.[6]

Passando al XIII secolo, troviamo il *Libro delle guerre del Signore* scritto intorno al 1235 da Guglielmo di Bourges, un ebreo convertito. L'autore si scaglia sia contro gli ebrei che contro gli eretici cristiani,[7] dando prova di una buona conoscenza dell'ebraico, della letteratura rabbinica, e di quella latina cristiana, patristica e medioevale. Cita alcuni testi talmudici, che riunisce sotto il nome di «Chiosa dei giudei». Il testo è suddiviso in trenta capitoli, cia-

(6) GIOACCHINO DA FIORE, *Adversus Iudeos*, a cura di A. FRUGONI, Roma, Ist. Storico Italiano per il Medio Evo, 1957, pp. 3-4.
(7) GUGLIELMO DI BOURGES, *Livre des guerres du Seigneur*, a cura di G. DAHAN, Paris, 1981, pp. 171-173.

scuno costituito da citazioni scritturali, la prima delle quali è sempre in ebraico. Il piano dell'opera è quello classico delle raccolte di *testimonia*, con la presentazione di testimonianze sulla Trinità e sulle profezie relative alla vita di Gesù. Riportiamo di seguito il capitolo 23, che contiene tra l'altro due trascrizioni dall'ebraico e il riferimento a una tradizione ebraica:

> *Il viaggio del Signore a Emmaus e in Egitto.*
> Sul viaggio del Signore a Emmaus, Geremia profetizzò: *Leca atanu miqueue israel* che significa: *Abbiamo peccato contro di te, o speranza di Israele, nostro salvatore al tempo della sventura. Perche vuoi essere come un forestiero,* Dio *in terra, e come un viandante che si ferma solo una notte?* (Ger 14,7-8). La profezia si compì quando i discepoli dissero al Signore: *Resta con noi, Signore, perché si fa sera e il giorno già volge al declino* (Lc 24,29). E Davide, nella persona di Cristo: *Sono un estraneo per i miei fratelli, un forestiero per i figli di mia madre* (Sal 68,9). E ancora: *Non essere sordo alle mie lacrime, poiché io sono un forestiero, uno straniero come tutti i miei padri* (Sal 38,13). Infine: *Io sono straniero sulla terra* (Sal 118,19).
> Sul viaggio del Signore in Egitto, Isaia ha predetto: *Ynne adonay roheu al ah qual* che significa: *Ecco, il Signore cavalca una nube leggera ed entra in Egitto. Crollano gli idoli d'Egitto davanti a lui* (Is 19,1). Ecco un nuovo paragone: come accadde quando Israele lasciò l'Egitto e non ci furono case che non piansero morti, così non ci sono adesso templi in Egitto nei quali non siano crollati gli idoli.

Nel corso del XIII secolo, i metodi della polemica antisemita si modificarono in modo sostanziale con un uso sempre maggiore della letteratura rabbinica, del quale troviamo un timido tentativo nell'opera di Guglielmo di Bourges. Il più significativo rappresentante della «nuova polemica» fu senza dubbio il domenicano Raimondo Martini (morto nel 1284), insegnante di ebraico allo *studium* (scuola superiore) di Barcellona. La sua opera principale - della quale parleremo in seguito - il *Pugio fidei (Pugnale della fede)*, è un compendio di citazioni appartenente al genere delle raccolte di *testimonia.*[8]

(8) R. MARTINI, *Pugio fidei*, Paris, 1651; Leipzig, 1687 (commento di J. DE VOISIN).

Una delle opere più significative della prima metà del XIV secolo è il *Trattato contro la cecità dei giudei* di Bernardo Olivieri (morto nel 1348), eremita di sant'Agostino, originario di Valenza, in Spagna. I titoli dei dieci capitoli mostrano sia come l'opera si inserisca nella tradizione sia come se ne discosti:

> CAP. 1. - Dove si dimostra, per mezzo delle autorità dell'Antico Testamento, che l'antica legge deve scomparire.
> CAP. 2. - Dove sono prodotti ragionamenti secondo i quali la legge di Mosè deve cessare.
> CAP. 3. - Dove si dimostra, per mezzo delle autorità dell'Antico Testamento, che dopo la legge di Mosè un'altra legge deve essere data, di origine divina.
> CAP. 4. - Dove sono prodotti ragionamenti allo stesso scopo.
> CAP. 5. - Dove sono esposte le ragioni dei giudei per dimostrare che l'antica legge è perpetua.
> CAP. 6. - Dove si risponde alle argomentazioni presentate nel capitolo precedente.
> CAP. 7. - Dove si dimostra, per mezzo delle autorità dell'Antico Testamento, che colui il quale doveva dare la nuova legge è Dio.
> CAP. 8. - Dove si dimostra con ragionamenti che colui il quale doveva dare la nuova legge è Dio.
> CAP. 9. - Dove si dimostra e si prova che la nuova legge è di origine divina.
> CAP. 10. - Dove si dimostra che alla nuova legge di origine divina succede un'altra legge, e che essa deve durare fino alla fine del mondo.[9]

Ragione e *autorità*, i capisaldi sui quali poggia la polemica cristiana, furono per la prima volta codificati in questo testo. Possiamo aggiungere che Bernardo Olivieri cita all'occasione Aristotele e Maimonide (la cui *Guida degli smarriti* era stata tradotta in latino nel 1230).

Terminiamo la presentazione delle opere ricollegabili alle raccolte di *testimonia* con un testo curioso: l'epistola scritta da Samuele, un ebreo del Marocco convertitosi al cristianesimo, a

(9) *El tratado «Contra caecitatem Iudaeorum» de fray Bernardo Oliver*, a cura di F. CANTERA BURGOS, Madrid-Barcelona, 1965, pp. 70-71.

un ex correligionario, Isacco. La lettera venne tradotta dall'arabo in latino dal domenicano spagnolo Alfonso Bonomi (morto nel 1353), un arabista che visse qualche tempo in terra islamica. Pur trattandosi senza dubbio di un'invenzione dello stesso domenicano, il testo elaborato era molto ricco e venne spesso ricopiato. L'opera di Bonomi non si discosta tuttavia dal filone tradizionale e i ventisette capitoli sviluppano le consuete tematiche, basando tutte le dimostrazioni sulle citazioni dall'Antico Testamento.[10] La parte finale del testo illustra il tono e le argomentazioni dell'autore (non dimentichiamo che nel testo un ebreo scrive a un altro ebreo):

> Considera dunque che la nazione ebraica è poco numerosa rispetto alle altre, a causa dello stato di sottomissione nel quale gli ebrei vivono da mille anni. I Saraceni si sono moltiplicati e diventano ogni giorno più numerosi. La religione di Cristo si è diffusa in tutto il mondo. Ma noi siamo stati dispersi dal nostro Dio, e siamo ovunque poco numerosi... Non aumentiamo di numero, mentre aumentano coloro per i quali siamo più nemici di tutte le altre nazioni e ai quali non siamo di alcuna utilità. Contro di noi si rivolgono la testimonianza dei cristiani e dei saraceni, il Corano e il Vangelo nei quali non vogliamo credere - a mio avviso il Corano non ha alcun valore, poiché contiene contraddizioni palesi, come tu stesso ben sai, e pare che quelli che l'hanno scritto ignorassero la Bibbia. Ma che dire del Vangelo dei cristiani, una volta ammessa l'ipotesi della venuta del Messia? Non contiene niente contro i Profeti e la nostra legge, ma è la rivelazione di tutti i Profeti, il compimento della promessa racchiusa nella legge e lo si deve interpretare in senso spirituale.

Il rinnovamento dei metodi della polemica non fece cadere in disuso il genere della raccolta di *testimonia*, quale era emerso fin dall'inizio della controversia con gli ebrei. Per tutto il Medioevo, quindi fino al XVI secolo, quella forma continuò ad attirare i polemisti, che se ne servirono più per fornire ai cristiani una base per l'argomentazione che per combattere le tesi degli ebrei.

(10) A. BONOMI, *Rabbi Samuelis Marochiani de Adventu Messiae praeterito liber*, PL 149, cc. 335-368.

I DIALOGHI

L'altro genere importante era il dialogo. L'enunciazione di tesi filosofiche o altri argomenti sotto questa forma era una pratica corrente fin dall'Antichità; è sufficiente pensare a Platone o ai *Dialoghi filosofici* di Seneca. Era quindi logico che i primi polemisti vi si rifacessero. Non tutti i dialoghi della controversia con gli ebrei possono però essere messi sullo stesso piano. Alcuni si ispirarono a discussioni realmente avvenute (ne abbiamo parlato nel capitolo II), altri adottarono il dialogo in quanto pratico procedimento espositivo, altri ancora vi inserirono allegorie. Essendo il dialogo compatibile con i compendi di citazioni scritturali, molti di essi risultano essere in realtà raccolte di *testimonia* presentate in modo diverso.

La maggior parte dei testi che avevano per protagonisti personaggi reali, o presunti tali, opponeva un cristiano a uno o più ebrei. Prendiamo innanzi tutto in considerazione la seconda parte dell'opera di Pier Damiani. Nonostante il titolo «Dialogo tra un giudeo che chiede e un cristiano che risponde», non si tratta di un vero e proprio dialogo, bensì di un'esposizione didattica nella quale l'autore risponde a dieci domande relative alle leggi cerimoniali. Proponiamo come esempio la prima domanda con la relativa risposta, rappresentative dello stile rigoroso dell'opera, ben lontano da quello animato di alcuni dialoghi dei quali parleremo in seguito:

> *Domanda.* Se Cristo non è venuto ad abolire la legge, ma a compierla, perché i cristiani non sono circoncisi?
> *Risposta.* I cristiani non praticano più la circoncisione perché Cristo ha compiuto ciò che era stato profetizzato riguardo a essa. Ecco che il rifiuto della vita carnale, simboleggiato nella vecchia legge [dalla circoncisione] si è compiuto con la resurrezione di Cristo. E ciò che noi pensiamo avverrà con la nostra resurrezione è già indicato nel mistero del santo battesimo. È per questo che la circoncisione della carne è a buon conto disprezzata come superflua, poiché adesso - questo si presume debba essere il significato reale - viene celebrata la circoncisione spirituale.[11]

(11) PL 145, c. 57.

Per una migliore comprensione della citazione, ricordiamo che i precetti dell'Antico Testamento annunciano i precetti spirituali e i sacramenti del Nuovo, e li compiono rendendo inutile la loro pratica materiale.[12]

Abbiamo già menzionato la *Dispute tra un giudeo e un cristiano* di Gilberto Crispin, arcivescovo di Westminster, una discussione amichevole tra l'autore e un ebreo originario di Magonza. Lo spunto era reale, ma senza dubbio Gilberto rielaborò in modo considerevole la materia, basandosi soprattutto su una riflessione comune con Anselmo di Canterbury in merito ai metodi della controversia. Subito dopo il prologo, l'ebreo solleva il problema della conservazione della Legge:

> *Il giudeo:* Poiché i cristiani ti dicono dotto e abile nella retorica, vorrei che dessi prova di tolleranza nei miei confronti. A partire da quale ragionamento, e in virtù di quale autorità scritturale rimproverate agli ebrei l'osservanza della Legge data da Dio e quindi l'ubbidienza a Mosè, nostro legislatore? Infatti, se *la legge è buona (1 Tim* 1,8) ed è stata data da Dio, la si deve osservare. Di chi dobbiamo osservare i decreti, se non rispettiamo i comandamenti di Dio? Ma se si deve osservare la Legge, perché chiamate cani quelli che la osservano, perché cogliete ogni occasione per perseguitare coloro che cacciate a colpi di bastone? Se affermate che non si debba osservare questa legge, indirizzate i vostri rimproveri a Mosè che ce l'ha data perché la rispettassimo, avendo ricevuto egli stesso da Dio questa cosa inutile. E se dite, facendo una scelta, che si deve osservare questa e non osservare o respingere quella, consigliateci su come sfuggire alla minaccia proferita da Dio: *Maledetto chi non mantiene in vigore le parole di questa legge* (*Dt* 27,26). Il legislatore non fa alcuna eccezione, ma ordina di osservare tutti i precetti, mentre voi stabilite a modo vostro quello che si deve osservare nella Legge e nei comandamenti. Perché tu sappia che desidero vedere in questi argomenti un oggetto di ragionamento e non di contesa, allontaniamoci dagli altri e non curiamoci di sapere chi di noi due guadagnerà il favore del pubblico.
> *Il cristiano:* Queste argomentazioni sono ragionevoli e le tue domande degne di considerazione. Ma ti chiedo a mia volta di essere

(12) J. Daniélou, *Bible et liturgie*, Paris, 1951, pp. 29-299.

> paziente nei miei confronti. Se stabiliamo come regola della nostra discussione che tu sarai d'accordo su tutte le testimonianze tratte dal testo della tua Legge o su tutte le dimostrazioni inconfutabili, allora parlerò con te di questi argomenti, dove tu vorrai.[13]

In effetti, le argomentazioni di Gilberto hanno carattere prevalentemente scritturale, ma le obiezioni dell'ebreo mettono in risalto le contraddizioni tra la pratica cristiana e alcuni testi biblici.

Passiamo ora a un dialogo meno noto, sempre di ispirazione anselmiana, a opera di Oddone che fu vescovo di Cambrai nel 1105. L'opera, che ha come tema principale il problema dell'Incarnazione, ebbe origine da una discussione avvenuta a Sens tra Oddone e un ebreo, Leone:

> Mentre mi trovavo al capitolo di Fesmy [Fesmy-sur-Sambre] poco prima di Natale, ebbi modo di esporre le ragioni dell'Incarnazione divina. Il mio discorso, rivolto a colui che tu sai [l'autore scriveva a un monaco di Fesmy] piacque agli ascoltatori, ma il loro spirito non riusciva a conservarne memoria... Convinto dalle tue preghiere, decisi di accogliere la tua richiesta, ma mentre mi recavo a Poitiers per il Concilio mi trovai un giorno, per grazia di Dio, a Sens dove ebbi una discussione con un giudeo. Mi parve quindi conveniente approfondire l'argomento in forma di dialogo nel quale il giudeo rivolge domande e io rispondo. Chiamandosi il giudeo Leone e io Oddone, gli interlocutori saranno distinti dall'iniziale del nome.

Il dialogo che segue si svolge nello stesso tono amichevole di quello narrato da Gilberto Crispin. Gli interventi di Leone sono frequenti, con domande e obiezioni di considerevole interesse, benché la maggior parte di esse sia frutto della fantasia dell'autore. Nonostante la forza del ragionamento di Oddone, Leone non si lasciò convincere, posizione che conferì verosimiglianza alla discussione.[14]

(13) G. Crispin, *Disputatio Iudei et Christiani*, op. cit., pp. 28-29.
(14) Oddone di Cambrai, *Disputatio contra Iudeum*, PL 160, cc. 1103-1112.

All'inizio del XII secolo troviamo un testo degno di considerazione sebbene, nonostante le apparenze, non sia un vero e proprio dialogo. Esso ebbe luogo tra il cristiano Pietro e l'ebreo Mosè, che l'autore presenta come «un suo eccellente amico che gli era affezionato dalla più tenera infanzia ed era stato suo condiscepolo». Apprendendo che Pietro aveva abbandonato l'ebraismo, religione dei suoi padri, in preda a una viva commozione Mosè gli chiese il motivo della conversione. L'autore, Pietro Alphonsi, era di origine ebraica e si fece battezzare a Huesca (nella Spagna settentrionale) all'età di quarant'anni, nel 1106. Prima del battesimo si chiamava Mosè, quindi l'opera è un dialogo interiore. Essendo un grande dotto, Alphonsi infuse nel testo la sua profonda conoscenza dell'ebraismo, della scienza araba e della letteratura latina. Egli fu infatti tra coloro che introdussero in Occidente, all'inizio del XII secolo, la cultura del mondo arabo che portò al rinnovamento della scienza occidentale,[15] ed è sorprendente che il suo *Dialogo*, spesso ricopiato nel Medioevo, non sia stato finora studiato in modo approfondito. Nel testo l'autore riprende i temi tradizionali della polemica, con dimostrazioni fondate su versetti dell'Antico Testamento, ma le obiezioni di Mosè sono molto interessanti. Il *Dialogo* è inoltre il primo testo latino del genere della controversia ad attingere alla letteratura rabbinica. L'autore mette al servizio dell'apologetica le proprie conoscenze profane, soprattutto la cosmografia e l'astronomia. La sua confutazione della «legge dei Saraceni» aggiunge interesse all'opera.[16]

L'Anello, o Dialogo tra un cristiano e un giudeo è dovuto a un inquieto personaggio vissuto nella prima metà del XII secolo, Ruperto di Deutz (morto nel 1130) il quale si lanciò in numerose polemiche sui problemi della Chiesa nella sua epoca. Il dialogo è fittizio, ma intorno a esso, nella Germania settentrionale, si ebbero diverse testimonianze di discussioni tra cristiani ed ebrei. Fu su richiesta dell'abate Rodolfo di Saint-Trond, ricordato come

(15) C.H. Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge (Mass.), Harvard U.P., 1927.

(16) P. Alphonsi, *Dialogi*, PL 157, cc. 535-672.

protagonista di parecchie discussioni con gli ebrei, che Ruperto compose il *Dialogo*, il cui spirito è evidente già nel prologo:

> Ho composto, come mi hai chiesto, una singolar tenzone [*monomachia*] tra un cristiano e un giudeo, con il duello che si svolge sotto forma di dialogo, tra il cristiano che invita il giudeo ad abbracciare la religione evangelica e il giudeo che gli risponde come può, facendo appello alla lettera della sua Legge e al buon senso. Sappi che questa disputa, nonostante non sia necessaria agli uomini esperti, potrà essere utile ai nostri allievi che vi troveranno riuniti diversi passi della Legge, dei Profeti e di tutte le Sacre Scritture, che essi potranno utilizzare come armi per combattere il senso giudaico *che si leva contro la conoscenza di Dio* (2 Cor 10,5).[17]

I tre libri del *Dialogo* ripropongono quindi i principali temi della polemica.

A metà del XII secolo, nel 1158, si ricorda la *Disputa contro i giudei* di Paschalis Romano, interessante in quanto traduzione di un opuscolo greco del secolo VIII, e testimonianza degli scambi che avvenivano tra l'Occidente e Bisanzio. La discussione fu probabilmente inventata, dal momento che il ruolo dell'interlocutore ebreo è molto sbiadito e le sue argomentazioni deboli. È probabile che il dialogo fosse il pretesto per presentare un tema tradizionale: il problema dell'adorazione delle immagini, di particolare rilevanza nel contesto bizantino:

> *Chiese l'ebreo:* Dal momento che Dio ha decretato che non si deve adorare il legno, perché voi cristiani lo onorate e adorate fabbricando croci e icone?
> *Rispose il cristiano:* Dimmi, perché tu adori il libro della Legge, preparato con pelli immonde e rifiuti? E perché Giacobbe adora la cima del suo bastone?
> *Ribatté l'ebreo:* Se anche adoro il libro della Legge, non è la natura delle pelli che adoro, ma la potenza delle sacre parole che esse contengono. E Giacobbe, quando adorava il suo bastone, non

(17) Ruperto di Deutz, *Anulus seu dialogus inter Christianum et Iudaeum*, a cura di R. Haacke, in M.L. Arduini, *Ruperto di Deutz e la controversia tra Cristiani ed Ebrei nel sec. XII*, Roma, Ist. Storico Italiano per il Medio Evo, 1979, p. 184.

adorava né il legno né il bastone in sé, bensì Giuseppe che lo teneva in mano.

Disse il cristiano: E noi, quando adoriamo la croce, adoriamo forse la natura del legno? Niente affatto: riveriamo in essa Colui che è stato crocifisso. Come tu, se le trovassi, adoreresti le due Tavole della Legge e i due cherubini d'oro che Mosè fece fare, e onoreresti a buon diritto, in obbedienza a Dio, l'arca della Legge, così come io, quando adoro un'icona non adoro la natura del legno, ma onoro e adoro Cristo e i Santi. Potete capire che non adoriamo il legno né l'immagine dal fatto che bruciamo le vecchie icone quando sono sbiadite e ne facciamo di nuove, per poter ricordare bene [Cristo e i santi].

Appare subito chiaro che un ebreo, riallacciandosi al testo ebraico citato, non avrebbe mai parlato del «bastone» di Giacobbe.[*] Nel libro della Genesi (47,31) si legge infatti che Israele si prostrò sul capezzale del letto (*mittah*). Il latino della Volgata mantiene lo stesso significato, mentre la traduzione greca legge *mateh* («bastone») invece di *mittah.*[18]

Nel XIII secolo, le opere scritte in forma di dialogo si fecero più rare e l'evoluzione del genere letterario confermò l'irrigidimento delle posizioni che abbiamo già evidenziato. Il dialogo però non scomparve del tutto. Pietro di Cornovaglia, priore di Santa Trinità di Aldgate, a Londra (morto nel 1221) terminò nel 1208 la stesura della *Disputa contro Simone l'ebreo,* opera alquanto voluminosa che si presenta sotto forma di dialogo tra l'autore e Simone. Se ne conservano tre libri: il primo imperniato sulla venuta del Messia e sulla sua identificazione con Cristo; il secondo sull'esegesi ebraica e sull'abolizione delle regole cerimoniali dell'Antico Testamento; il terzo su una dimostrazione dei dogmi cristiani basata sulle Scritture. L'autore si ispirò spesso al *Dialogo* di Pietro Alphonsi. Nel prologo, Pietro di Cornovaglia spiegò come era nata l'opera, sottolineando il fatto che l'interlocutore finì per cedere e si convertì alla fede cristiana:

(*) Questa divergenza è segnalata da Spinoza che raffronta il testo masoretico con una citazione di Paolo che suppone la lettura *mateh.*

(18) P. ROMANO, *Disputatio contra Iudeos,* a cura di G. DAHAN, *Recherches augustiniennes,* 11 (1976), pp. 192-193.

Incontrai spesso un giudeo istruito nella sua religione e nella nostra letteratura, ora divenuto fedele cristiano e canonico della nostra chiesa, per discutere della sua e della nostra religione. Gli provai in modo che oserei definire soddisfacente, con l'aiuto di numerosi ragionamenti e di prove tratte dall'Antico Testamento, che il Messia è già venuto ed è colui che noi cristiani chiamiamo Cristo. Compulsando ciascun libro dell'Antico Testamento, gli dimostrai che tutti i suoi testi parlavano del nostro Cristo e della sua epoca e non si riferivano ad altri che a lui. Gli dimostrai anche che, prima della venuta di Cristo, tutto l'Antico Testamento era chiuso e contrassegnato da sette sigilli, cioè era circondato e nascosto da oscurità, allegorie, parabole ed enigmi astrusi, così che restava fuori della portata della conoscenza e dell'intelligenza degli uomini, fatta eccezione per pochi di loro. Dopo la venuta di Cristo, esso si aprì e perse il suo carattere segreto, così da poter essere compreso da molti... È venuto lo stesso Cristo del quale parla l'Antico Testamento, è lui che l'ha aperto, mettendo alla portata dell'intelligenza umana il significato di ciò che era avvolto nell'oscurità... Poiché l'ebreo che discuteva con me si chiama Simone e io Pietro, mi è piaciuto intitolare la prima parte [andata perduta] «Libro delle allegorie di Pietro contro il giudeo Simone, confutazione dei giudei». Questa seconda parte, la quale racchiude le discussioni che avemmo insieme, si intitola parimenti «Libro delle dispute di Pietro contro il giudeo Simone, confutazione dei giudei». Si sappia che quando ci riunimmo la prima volta per discutere, questo giudeo e io convenimmo di farlo senza liti né grida, senza desiderio di vittoria, ma pacificamente e in tutta tranquillità, senza che uno togliesse la parola all'altro, e se uno di noi avesse sollevato un tema problematico, era inteso che l'altro gli avrebbe permesso di concludere la dimostrazione senza interromperlo.

La prima parte del brano annuncia alcuni temi che esamineremo più oltre; nella seconda parte sono presentate alcune regole di discussione che ricordano quelle del dialogo di Gilberto Crispin. I due testi hanno infatti in comune il carattere amichevole della discussione.[19]

(19) R.W. HUNT, «The Disputation of Peter of Cornwall against Symon the Jew», in *Studies... F.M. Powicke,* Oxford, 1948.

Nel XIII secolo furono scritti i primi dialoghi in volgare. Ci soffermiamo in particolare su una *Disputa del giudeo e del cristiano* in versi alessandrini rimati, che sviluppa in modo interessante i grandi temi della polemica: l'Incarnazione e la Trinità. Non si tratta certo del resoconto di un dibattito reale, ma l'abilità dell'autore rende il testo di piacevole lettura. Vediamone l'inizio:

Il cristiano: Gioiscano tutti i credenti!
È nato il bambino, nostra redenzione.
Si è rivestita di carne nel grembo della Vergine,
Si è rivestita di carne, la maestà divina.
Il giudeo: Non capisco, dici frasi oscure.
Parlami in francese(*) e spiega le tue parole!
Il cristiano: Non è un gioco comprendere cosa sì oscura.
Il giudeo: Ripeti in francese quello che hai detto in latino.
Il cristiano: Ho parlato del Figlio di Dio che nacque sulla terra.
È venuto a cercare la pecorella che aveva smarrito. È nato dalla Vergine, come rosa dalla spina.
È uscito dalla stanza, la porta chiusa.
È entrato e uscito dal ventre della donna, E la donna non ha perduto la verginità.[20]

Questa breve citazione comprende tematiche complesse, originatesi dalla letteratura che si ispira a Sant'Anselmo (come i testi di Gilberto Crispin e di Oddone di Cambrai), ma con argomentazioni popolari. Ricorrono nel testo parecchie obiezioni sollevate da ebrei che fanno appello alla ragione e al buon senso. Un'altra opera probabilmente scritta in volgare, ma pervenutaci in latino, è il vivace dialogo di Inghetto Contardo, il mercante genovese citato in precedenza.

Nel XIV e XV secolo, le opere dialogiche si fecero sempre più rare e le poche che mantennero quella forma tradivano a volte un'aggressività sorprendente, soprattutto se paragonate a certi dialoghi del XII secolo. A titolo di esempio, citiamo l'opera di Pietro di Penna del quale si sa soltanto che era un domenicano,

(*) Le prime parole del cristiano sono in latino. Si tratta di un inno liturgico.

(20) H. PFLAUM (a cura di), in *Tarbiz*, 2 (1930-31), pp. 459-460.

vissuto nella seconda metà del XIV secolo. Nel suo testo, conosciuto con il titolo di *Libro contro i giudei nel nome di Thalamot o Dialogo tra un giudeo e un chierico,* egli affrontò i temi consueti della controversia (Trinità, concepimento della Vergine, Incarnazione, Passione), e inserì anche un capitolo sul Talmud. Nel prologo sono presentati i personaggi: l'ebreo è «un eretico che propone soltanto opinioni false», mentre il cristiano è «un chierico o altro uomo spirituale, che si muove con abilità». Dopo diversi scambi di idee piuttosto vivaci, all'ebreo che manifesta la propria incomprensione davanti all'Incarnazione, il chierico risponde: «Razza d'asino, sei così privo di senno da non capire quello che ti dico!». Per quanto riguarda il Talmud, l'ebreo afferma:

Ci accusate di molte cose vergognose. Ma quando voi non esistevate ancora, noi invece c'eravamo e Dio ha compiuto per noi un gran numero di miracoli. Se leggeste il Talmud, capireste questa verità che Dio deve ancora produrre... Allora girereste in tondo, ringhiando come cani arrabbiati.[21]

Un'altra categoria di opere in forma di dialogo mette in scena non più un ebreo e un cristiano, bensì due cristiani; a volte due amici, oppure un maestro e un discepolo, secondo un metodo espositivo ricorrente nella letteratura medioevale. Ci limiteremo a citare qui due testi, pressappoco contemporanei. Il primo è la *Disputa contro i giudei* di Bartolomeo, vescovo di Exeter (morto nel 1184), che fu in rapporti con Tommaso Beckett. Si tratta di un dialogo tra maestro e discepolo, anonimi, che presenta in trentasette domande e risposte i principali temi della controversia. Il primo scambio, che rivela appieno il progetto dell'autore, conferma la degenerazione dei rapporti fra cristiani ed ebrei e la prudenza con la quale spesso venivano affrontate le discussioni con questi ultimi:

Il discepolo: Dal momento che dobbiamo restare saldi nella nostra religione, davanti a tutti i miscredenti e soprattutto agli ebrei, mi

(21) S. SHAHAR (a cura di), in *Michael*, 4, Tel Aviv, 1976, pp. 37-60.

chiedo stupito perché coloro che sono accorti credenti, e hanno lo spirito esercitato nella lettura dei testi sacri, ascoltino e sopportino, con pazienza poco acconcia, le calunnie degli ebrei o, piuttosto, le loro bestemmie
Il maestro: Nessun credente che associ la conoscenza al fervore nei confronti di Dio sopporta le loro calunnie o le bestemmie senza contraddirle, ma non disputa di religione con loro davanti a miscredenti o a ignoranti. Infatti, ogni volta che discutiamo con loro per la loro stessa salvezza, essi ostacolano il nostro impegno come animali braccati, rifiutando di comprendere come meglio agire o credere. È per questo che, mettendo da parte l'amore per il prossimo, dobbiamo per quanto è possibile rifiutare non solo di consumare i pasti con i giudei, ma anche di discutere con loro, poiché sappiamo bene che le cattive discussioni corrompono i buoni costumi e che colui che tocca la pece si ritrova annerito.
Il discepolo: Come si può allora stabilire che cosa rispondere ai giudei e ciò che si deve obiettare quando è necessario, se non discutendo con loro?
Il maestro: Imparerai tutto questo dai credenti che hanno una conoscenza dell'Antico e del Nuovo Testamento migliore dei giudei. Costoro, infatti, così come odiano l'autore della nostra legge, odiano senza ragione la stessa legge, a causa della loro empietà ereditaria. I cristiani non si rifanno però solo alle testimonianze apostoliche, ma anche a quelle della legge mosaica e dei Profeti.[22]

Il *Dialogo* del poeta Gualtiero di Chatillon (sulla Marna?) conferma la stessa degenerazione, nonostante le frequenti conversazioni intrattenute dall'autore con ebrei della sua cerchia, come precedentemente osservato. I due interlocutori sono Gualtiero e Baldovino di Valenciennes, suo amico e canonico di Braine, che esaminano alcune argomentazioni ebraiche per stabilire come si possa dimostrare la verità della fede cristiana. Lo stile dell'opera è piuttosto austero e fin dal prologo si riconoscono diversi motivi antisemiti.

La Sinagoga, che ha gli occhi bendati, attende ancora la prima venuta [del Messia], così come i Bretoni aspettano Artù. È con

(22) Stiamo curando l'edizione e la traduzione di questo testo per la collana «Sources chrétiennes».

vivo stupore che constato l'impudente testardaggine dei giudei e la loro persistente ostinazione, senza sapere per quale misterioso giudizio divino essi perseverino nella loro antica incredulità.[23]

Una terza categoria di opere pervase da atmosfera più serena è caratterizzata da dialoghi fittizi ispirati a un tema letterario ricorrente. I personaggi non sono più due, ma tre o più: un cristiano, un ebreo e un pagano (o un musulmano). Sappiamo che nel XII secolo la letteratura ebraica diede lustro a quella forma con il famoso *Kuzari* di Yehudah ha-Lewi, nel quale il re dei Kazari, alla ricerca della verità, interrogava i rappresentanti del cristianesimo, dell'islam e dell'ebraismo (e alla fine il saggio ebreo riusciva a convincere il sovrano). L'opera, redatta originariamente in arabo, non ebbe tuttavia alcuna influenza su due scritti posteriori, il primo dei quali è il *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano,* opera ultima e incompiuta di Pietro Abelardo scritta tra il 1140 e il 1142. Il tema del sogno, nel quale l'autore situa la discussione, era abbastanza comune nel Medioevo:

Mentre dormivo mi apparvero tre uomini, provenienti da tre diverse direzioni. Nel sogno, chiesi subito quale fosse la loro religione e per quale motivo fossero venuti a farmi visita. Mi risposero: «Apparteniamo a religioni diverse. A dire il vero, onoriamo tutti un Dio unico, ma non abbiamo la stessa fede, né serviamo Dio nello stesso modo. Uno di noi è un pagano, di quelli che sono chiamati filosofi, e si accontenta della legge naturale. Gli altri due posseggono testi sacri, uno è ebreo e l'altro cristiano. Abbiamo confrontato a lungo le nostre religioni e disputato in merito a esse; ora ti prendiamo come arbitro».[24]

L'opera, suddivisa in due parti, presenta nella prima un confronto tra il filosofo pagano (il quale, pur possedendo certe caratteristiche dell'islam, parla in nome della ragione) e l'ebreo. Il dialogo è imperniato sulla nozione della legge naturale e sul

(23) GUALTIERO DI CHÂTILLON, *Tractatus sive Dialogus contra Iudeos,* PL 209, c. 424.
(24) *Œuvres choisies d'Abélard,* traduzione francese di M. DE GANDILLAC, Paris, 1945, p. 213. Traduzione italiana del testo di P. ABELARDO, *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano,* Bergamo, 1976.

problema dell'osservanza delle leggi dell'Antico Testamento. La prima parte contiene una delle rare pagine nelle quali un autore medioevale manifesta a tratti compassione per la difficile situazione degli ebrei. Le parole sono attribuite all'ebreo, ma è pur sempre Abelardo che esprime le proprie emozioni.[25] La seconda parte tratta la discussione tra il pagano e il cristiano, mentre non c'è scontro diretto tra l'ebreo e il cristiano.

Lo stesso spirito, inserito in un'atmosfera ancora più irenistica, caratterizza le opere del pensatore catalano Raimondo Lullo. L'interesse per il dialogo con i non cristiani lo spinse a studiare l'arabo e a recarsi, a rischio della vita, in terra musulmana, in particolare in Tunisia e in Algeria. Nel *Libro del Gentile e dei tre saggi*, scritto in catalano e subito tradotto in diverse lingue, l'autore mette in scena un filosofo pagano (il Gentile) che, in una foresta carica di simboli, incontra tre saggi: un ebreo, un cristiano e un musulmano che vogliono dimostrargli l'esistenza di Dio e la resurrezione. La conclusione dell'opera è esemplare e ricca di insegnamenti validi ancor oggi. Ecco come la sintetizza Armand Llinarès:

> I tre Saggi hanno finito di parlare. Il Gentile riassume quanto da loro esposto, con soddisfazione di tutti, e pronuncia una lunga orazione a gloria delle virtù divine e umane, condanna i vizi e ringrazia Dio per avergli accordato la grazia. Arrivano allora due suoi compatrioti, ancora calati nell'ignoranza e nell'errore. In presenza dei saggi, egli vuole annunciare quale delle tre religioni ha giudicato migliore, ma i Saggi si congedano spiegando che non vogliono conoscere il suo giudizio. Ognuno di loro è convinto che la scelta cadrà sulla propria religione... Essi traggono le conclusioni dai loro dibattiti. Uno osserva che tutti concordano sull'esistenza di un Dio creatore e signore di tutte le cose, devono quindi arrivare a un'intesa su quello che li divide: le differenze di religione e di costumi che sono causa di guerre... Prima di separarsi, i tre Saggi si chiedono reciprocamente perdono delle parole scortesi che possono avere pronunciato l'uno nei confronti dell'altro. Si promettono scambievolmente di discutere ancora, secondo il metodo indicato da Madonna Intelligenza, fino a raggiungere un accordo unanime su tutti i punti poiché [traduciamo noi] «guerra, tribolazioni e malanimo procurano vergogna e danno e impediscono agli uomini di incontrarsi in una sola credenza».[26]

(25) Op. cit., pp. 222-223. M. DE GANDILLAC, «Juif et judéité dans le *Dialogue* d'Abélard», in *Pour Léon Poliakov. Le racisme, mythes et sciences*, a cura di M. OLENDER, Bruxelles, 1981, pp. 382-401.

Prendiamo ora in considerazione l'ultima categoria di opere dialogiche. In esse non si confrontavano più personaggi reali, o presunti tali, bensì allegorie, soprattutto la Chiesa e la Sinagoga. Il contenuto tematico non si discostava molto da quello delle opere esaminate finora, ma il carattere astratto dei personaggi toglieva vita e movimento ai dialoghi. Uno dei primi testi di questo genere, intitolato *Della disputa tra la Chiesa e la Sinagoga* (*De Altercatione Ecclesiae et Synagogae*), venne attribuito a Sant'Agostino, ma pare si tratti della traduzione di un testo greco del V secolo.[27] I dibattiti in forma allegorica furono tipici dell'alto Medioevo, cioè dell'epoca in cui la controversia si svolse secondo parametri tradizionali. Citiamo ad esempio la *Disputa della Chiesa contro la Sinagoga* (*Altercatio Ecclesiae contra Synagogam*) di un anonimo del X secolo, imperniata sul problema del Messia.[28] Due opere del XII secolo, una anonima, l'altra attribuita a Gilberto della Colomba, un autore poco noto, testimoniano la sopravvivenza di quella forma letteraria.[29] Nel XIII secolo troviamo la *Disputa della Sinagoga e della Santa Chiesa* in francese, a opera di un giullare di nome Clopino. È un testo superficiale, disseminato di ingiurie; del resto anche in diverse sculture dell'epoca (realizzate soprattutto a Strasburgo), la Sinagoga è raffigurata come una «villana»[*] bruna che regge un vessillo strappato (sim-

(26) A. LLINARÈS, *Raymond Lulle. Le livre du Gentil et des trois Sages*, Paris, 1966, p. 13. Traduzione italiana del testo di R. LULLO, *Il libro del Gentile e dei tre Savi*, Torino, 1986.

(27) PL 42, cc. 1131-1140.

(28) B. BLUMENKRANZ (a cura di), *Revue du Moyen Âge Latin*, 10 (1954), pp. 5-159.

(29) La prima potrebbe essere di Conrad d'Hirsau; v. R. BULTON, «L'auteur de l'*Altercatio Synagogae et Ecclesiae...*». GILBERTO DELLA COLOMBA, a cura di E. MARTÈNE e U. DORAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. V, Paris, 1717, cc. 1497-1506.

(*) Nel senso di «popolana».

bolo della decadenza del popolo ebraico) e alcune tavole spezzate (che stanno a indicare la fine dell'Antico Testamento).[30] Simili opere, letterarie e scultorie, appartenevano a una corrente antisemita, nella quale l'offesa svolgeva un ruolo preponderante a scapito della dimostrazione, piuttosto che al genere della letteratura polemica propriamente detta. Non insisteremo oltre sui lavori che si rifecero a tale corrente.

I TRATTATI

Non è semplice tracciare il confine tra raccolte di *testimonia* e trattati, dal momento che anche le dimostrazioni contenute in questi ultimi ricorrono spesso a citazioni dall'Antico Testamento, la maggior parte delle quali era già presente nelle raccolte di epoca anteriore. Le due forme sono distinte dal fatto che il trattato privilegia un tema particolare, mentre le raccolte di *testimonia* comprendono di solito l'insieme delle tematiche che costituiscono il cuore della polemica. Inoltre, i trattati hanno una struttura più complessa e contengono ragionamenti più profondi rispetto ai rapidi commentari proposti nelle opere nate intorno ai *testimonia.*

Una prima serie di trattati proviene dalla Spagna visigotica. Ildefonso, vescovo di Toledo (607-669) e discepolo di Isidoro di Siviglia, scrisse un trattato *Sulla perpetua verginità di santa Maria, contro tre increduli;* alcuni capitoli, dal terzo al dodicesimo, sono rivolti contro gli ebrei (gli altri riguardano gli eretici cristiani). In particolare, Ildefonso spiega che la verginità di Maria era stata annunciata dai Profeti, così come l'incredulità degli ebrei. Quest'opera miracolistica (l'autore scrive che Maria gli è apparsa per ringraziarlo del libro dedicato alla sua verginità) venne più volte ripresa nei secoli XII e XIII, in particolare da Gualtiero di Coincy che completò il racconto sviluppandone l'aspetto antisemita.[31] Nato da genitori ebrei, anche Giuliano fu vescovo di Toledo (dal

(30) A. SERPER, «Le débat entre Synagogue et Église au XIIIe s.», *Revue des études juives*, 123 (1964), pp. 307-333.
(31) ILDEFONSO DI TOLEDO, *De virginitate perpetua sanctae Mariae*, PL 96, cc. 53-102.

680 al 690); tra le sue opere di carattere apologetico figura il trattato *Sulla dimostrazione della sesta epoca.*[32] Secondo alcune fonti ebraiche,[33] il Messia sarebbe dovuto apparire nel sesto millennio, mentre la nascita di Gesù avvenne nel quinto. Giuliano dimostra che tutto ciò che gli ebrei si aspettavano dal futuro si era già verificato, fornisce calcoli sulla sesta epoca e suddivide le sei epoche dell'umanità nel modo seguente: 1. da Adamo al diluvio; 2. dal diluvio ad Abramo; 3. da Abramo a Davide; 4. da Davide all'esilio di Babilonia; 5. dal ritorno da Babilonia a Cristo; 6. dalla nascita di Cristo alla fine dei tempi.

Una seconda serie di trattati si riallaccia a un altro movimento antisemita dell'alto Medioevo: l'ambiente lionese legato alla figura di Agobardo (morto nell'840), i cui scritti confermano la posizione del vescovo descritta in precedenza. Ad Agobardo si devono sei opuscoli contro gli ebrei: *Della necessità di battezzare gli Ebrei,* nel quale narra i propri sforzi volti alla conversione dei giudei; *Sul battesimo degli schiavi dei giudei,* dove tratta un problema spesso presente: era possibile battezzare gli schiavi degli ebrei, sapendo che in seguito non sarebbero potuti restare di loro proprietà? *Contro l'empio precetto sul battesimo degli schiavi dei giudei,* che contiene la critica a un editto di Ludovico il Pio, con il quale il re proibì il battesimo degli schiavi degli ebrei senza il loro permesso; *Sull'insolenza dei giudei,* nel quale si insorge contro i favori di cui godevano gli ebrei, e dove Agobardo si rifà all'antica controversia sulla famosa «benedizione degli eretici» (*birkat ha-minim*) rivolta contro i cristiani. Gli ultimi due opuscoli sono intitolati *Sulle superstizioni dei giudei* e *Sulla necessità di evitare la compagnia dei giudei e di consumare i pasti con loro.*[34] Il quinto trattato comprende un capitolo assai interessante, nel quale Agobardo manifesta una certa conoscenza della letteratura mistica ebraica e ne denuncia gli antropomorfismi:

(32) GIULIANO DI TOLEDO, *De comprobatione aetatis sextae*, PL 96, cc. 537-586, v. B. BLUMENKRANZ, *Les Auteurs latins chrétiens du Moyen Âge sur les juifs et le judaïsme*, Paris-Den Haag, Mouton, 1963, pp. 119-126.
(33) V. il trattato *Sanhedrin* del Talmud di Babilonia, fol. 97a-b.
(34) I sei opuscoli sono in PL 116, cc. 141-184.

I giudei devono essere detestati più di tutti gli altri miscredenti, increduli ed eretici, poiché nessun'altra nazione umana si compiace tanto di maledire il Signore. Lo sappiamo bene noi che discutiamo ogni giorno, o quasi, con loro, e udiamo i misteri del loro errore. Dicono infatti che il loro Dio è corporeo e distinto nelle membra da tratti corporei; dicono che da una parte vede, da un'altra parla e agisce; e che il corpo umano è stato fatto a immagine di Dio, tranne che nelle dita della Sua mano che non si piegano, com'è naturale per chi non deve usare le mani per lavorare. Ma, come un re terreno, egli siede su un trono circondato da quattro animali, e vive in un grande palazzo. Ha molti pensieri inutili e vani i quali, non potendo realizzarsi tutti, si trasformano in dèmoni. I giudei pronunciano, come abbiamo detto, innumerevoli empietà sul loro Dio e rivolgono il culto a un simulacro che hanno forgiato e immaginato nei simulacri dei loro cuori, e non al vero Dio, che non muta, e che essi ignorano nel modo più assoluto. Essi credono anche che le lettere del loro alfabeto siano sempre esistite e, prima dell'inizio del mondo, hanno chiesto diversi ministeri che permettono loro di governare il mondo. La legge di Mosè fu scritta molti cicli di anni prima del mondo...

In questo testo sorprendente troviamo la conferma che un certo numero di opere mistiche (come *Shi'ur Qoma, L'Alfabeto di Rabbi 'Aqiba* e altre) erano note in Occidente già nel XX secolo.

Il successore di Agobardo sul seggio vescovile di Lione, Amulo (morto nell'852) indirizzò al re Carlo il Calvo un trattato contro gli ebrei, nel quale chiese al sovrano di rendere esecutive le misure antisemite approvate in occasione del Concilio di Meaux-Parigi (846). Nell'opera, intitolata semplicemente *Libro contro i giudei,* l'autore dimostra di conoscere le tesi e i testi ebraici. Vi si trovano una discussione sui due Messia e diversi accenni tratti forse dal *Toledot Yeshu* («Storia di Gesù»), uno scritto molto irriverente sulla nascita di Gesù, al quale anche Agobardo aveva fatto riferimento. Amulo dichiara di avere appreso quegli aneddoti da alcuni ebrei convertiti.[35]

Con i tre brevi trattati di Fulberto di Chartres (morto nel

(35) AMULO, *Liber contra Iudeos,* PL 116, cc. 141-184.

1030) si riaffaccia invece una polemica di stampo più tradizionale. I testi di Fulberto sono tutti imperniati sul versetto della Genesi (49,10), «Non sarà tolto lo scettro da Giuda, né il bastone del comando tra i suoi piedi, finché il tributo [*shiloh*(*)] gli sia apportato», la cui parte finale era interpretata nella Volgata latina «finché verrà colui che deve essere inviato». Il versetto veniva prodotto come prova che Gesù era davvero il Messia annunciato nell'Antico Testamento: dal momento che gli ebrei non avevano più diritto alla regalità (lo scettro si è allontanato da Giuda), allora il Messia (identificato in Shiloh) era venuto. Fulberto, attenendosi a una dimostrazione fondata sulla traduzione della Volgata, insiste sul fatto che gli ebrei non hanno più un re. All'inizio del primo trattato, egli espone nel seguente modo le tesi ebraiche:

> Dicono i figli dei giudei: Non sorprenda il fatto che oggi siamo prigionieri e che, avendo perduto Gerusalemme, non abbiamo un re; infatti noi fummo ugualmente prigionieri a Babilonia, a causa dei nostri peccati, anche allora senza un re. In seguito tornammo nella nostra patria, dove avemmo re e prìncipi. La speranza è che tutto questo tornerà, quando Dio lo vorrà. Altri dicono: Forse, in qualche parte del mondo che ci è sconosciuta, un gran numero di ebrei è riunito intorno a un re; in questo modo lo scettro non sarebbe ancora stato tolto a Giuda. Altri infine dicono che in certe regioni si trovano ebrei saggi e potenti che governano in modo eccellente, con il bastone del comando, le loro case e le loro famiglie, quindi lo scettro non sarebbe stato tolto a Giuda.

I trattati sono dedicati alla confutazione di quelle tesi. Alla fine del terzo, Fulberto osserva che secondo alcuni in India si trovava un re degli ebrei appartenente a una delle dieci tribù «perdute»,[36] ma per lui lo scettro apparteneva ancora a Giuda e non poteva spettare ad alcuna di quelle tribù.

(*) Il significato del termine ebraico è piuttosto oscuro. Se ne discusse spesso nel XIII secolo.

(36) FULBERTO DI CHARTRES, *Tractatus contra Iudeos,* PL 141, cc. 305-318.

Il trattato di Guiberto di Nogent contro i giudei (inizio XII secolo) ruota attorno al tema della incarnazione ed è composto di tre libri. Il primo riguarda il concepimento verginale, nel secondo l'autore si chiede «se Dio abbia assunto tutto ciò che è proprio dell'uomo», nel terzo si ricollega alle raccolte di *testimonia* dimostrando che la vita terrena e la passione di Cristo sono state annunciate nelle Scritture. Vi è anche un lungo brano attribuibile senza dubbio al genere del trattato, che affronta il problema della morte di Gesù, esaminandone la reale possibilità. Il testo comincia con l'esposizione delle obiezioni ebraiche sotto forma di lunghe domande che si originano dallo scandalo che l'Incarnazione provoca presso gli ebrei. Benché si ispiri ad Anselmo, sulla falsariga del quale erano stati composti diversi dialoghi amichevoli, Guiberto di Nogent si scaglia contro gli ebrei e ancor più contro il conte di Soissons reo di avere mostrato una certa simpatia nei confronti dell'ebraismo. Nonostante l'odio nei confronti dei seguaci di quella religione (nel trattato non mancano gli epiteti oltraggiosi), Guiberto allude a una conversazione intrattenuta con «un'ebrea molto amabile» che si stupisce quanto lui delle idee manifestate da Giovanni di Soissons.(37)

Il *De Emmanuele* di Riccardo di San Vittore (morto nel 1173) è spesso inserito nel genere della polemica, nonostante si tratti di un'opera esegetica. Riteniamo opportuno citarlo perché l'autore confuta l'interpretazione fornita dal suo confratello Andrea di San Vittore del versetto 7,14 di Isaia: «Ecco, la vergine concepirà e partorirà un figlio». Andrea, uno degli esegeti più noti del XII secolo, si distinse per l'attenzione che accordò al senso letterale del versetto e per i numerosi riferimenti all'interpretazione ebraica. Avendo egli utilizzato quest'ultima per spiegare *Isaia* 7,14 (il versetto al quale ci si riallacciava sempre per dimostrare che la nascita virginale del Cristo era stata annunciata nell'Antico Testamento), Riccardo confutò con fervore l'esegesi ebraica, provocando la collera di un certo Ugo (in realtà si trattava forse dell'ebraista Eriberto di Bosham) discepolo di Andrea, che prese le difese del maestro. Riccardo scrisse allora la seconda parte del *De Emmanuele* sotto forma di dialogo tra lui stesso e Ugo.(38)

(37) GUIBERTO DI NOGENT, *Tractatus de incarnatione contra Iudeos*, PL 156, cc. 489-528.

Dopo Riccardo di San Vittore, uno dei grandi pensatori del Medioevo, troviamo un altro autore di primo piano, Alano di Lilla (morto nel 1203) con la sua *Summa quadripartita* rivolta contro gli eretici (càtari), i valdesi, gli ebrei e i pagani (musulmani); l'opera fu dedicata al conte di Montpellier e scritta probabilmente nel sud della Francia, dove Alano trascorse parte della sua vita. Nel terzo libro della *Summa* sono esposte le argomentazioni attribuite agli ebrei, seguite dalla loro confutazione. Vengono sviluppati i temi della Trinità, dell'abolizione delle leggi mosaiche, della venuta e della divinità del Messia, del concepimento verginale, della morte e resurrezione di Gesù. Nonostante l'autore si sia spesso rifatto al dialogo di Gilberto Crispin, la somma presenta diversi elementi originali, come la citazione dal trattato *Sanhedrin* del Talmud.(39)

Nel capitolo successivo esamineremo due importanti testi del XIII secolo: la *Pharetra fidei* di Tibaldo di Sézanne, raccolta di passi rabbinici scritta poco dopo il 1240, e la *Cavezza dei giudei*, opera sul tema del Messia del grande ebraista Raimondo Martini, composta in seguito alla disputa di Barcellona del 1263 e infarcita di citazioni talmudiche. Vediamo ora il testo bizzarro di un discepolo laico di Raimondo Martini, il *Discorso sul Tetragramma* del medico catalano Arnaldo di Villanova, scritto nel 1292 con l'intento di «persuadere i giudei della verità della fede cristiana, dimostrando che il mistero della Trinità era stato annunciato da lungo tempo nelle lettere del Tetragramma». Arnaldo si lancia in una lunga elucubrazione che a tratti ricorda quelle dei cabalisti e di certi mistici cristiani. In particolare, le sue affermazioni sulla forma delle lettere ebraiche che costituiscono il Tetragramma si ricollegano alle considerazioni della *Qabbalah* (che fiorì proprio nella zona geografica dove visse Arnaldo).(40)

(38) RICCARDO DI SAN VITTORE, *De Emmanuele*, PL 196, cc. 601-664.

(39) ALANO DI LILLA, *Summa quadripartita*, Lib. III, PL 210, cc. 399-422.

(40) J. CARRERAS ARTAU, «La "Allocutio super Tetragrammaton" de Arnaldo de Vilanova», *Sefarad*, 9 (1949), pp. 75-105.

Il francescano Nicola di Lira, altro profondo conoscitore della letteratura ebraica, visse all'inizio del XIV secolo e citò spesso Rashi (Shelomoh ben Itzchaq di Troyes) nei suoi commentari biblici. Nicola fu autore di quattro brevi trattati polemici, nei quali fece ricorso alla letteratura rabbinica e alla traduzione aramaica dell'Antico Testamento. Essi appartengono tutti al particolare genere letterario della *questione* (quodlibetale o polemica). Eccone i titoli:[41]

- *Sulla possibilità di dimostrare in modo efficace, partendo dai testi riconosciuti dagli ebrei, che il nostro Salvatore fu Dio e uomo;*
- *Sulla possibilità di dimostrare, partendo dai testi riconosciuti dagli ebrei, che il mistero di Cristo promesso dalla Legge e dai Profeti si è già compiuto;*
- *Risposta a un giudeo che argomentava in modo empio, partendo dal Vangelo di Matteo;*
- *Risposta a un giudeo che definiva idolatria l'adorazione dell'Eucaristia.*

Le opere di Nicola di Lira servirono da modello a diversi autori del XIV secolo, tra i quali l'inglese Giovanni di Baconthorpe e il catalano Guy Terré, entrambi carmelitani.

Tra il XIV e il XV secolo furono composti parecchi trattati di polemica assai diversi da quelli esaminati finora. Alcuni conservano l'argomentazione tradizionale, ad esempio quello dell'aragonese Giacomo Civeroso, il *Trionfo dell'incredulità dei giudei sulla venuta del Messia* (1334-1335), che si rifà a parecchie opere latine di epoca anteriore.[42] Altri trattati, notoriamente scritti da convertiti, sono invece basati su una buona conoscenza della letteratura e delle argomentazioni ebraiche. Appartiene a questa categoria il *Mostrador de justicia* di Alfonso di Valladolid (che prima della conversione si chiamava Abner di Burgos) scritto in ebraico, ma del quale si conserva solo la traduzione spagnola.[43] Il *Libro delle guerre del Signore*, dello stesso autore, sempre in ebraico e tradotto in spagnolo, è andato perduto. Se ne conoscono soltanto alcuni brani giunti fino a noi grazie alla *Fortezza della Fede*, opera di un altro polemista spagnolo, Alfonso di Spina (prima metà del XV secolo).

La letteratura antisemita continuò a fiorire nella seconda metà del XIV e nel XV secolo in Spagna e in Italia, ma anche nei paesi dai quali gli ebrei erano stati espulsi. In aggiunta alle tre forme che hanno fornito la base per la nostra suddivisione in generi, troviamo i sermoni (ad esempio il *Libro della predicazione* di Raimondo Lullo), le lettere (come lo scambio, negli anni 840 e 841 tra Pablo Alvaro di Cordova e Bodo, un cristiano convertito all'ebraismo, e da allora chiamato Ele'azar) e una pseudo-autobiografia della metà del XII secolo[44] (la *Storia della sua conversione*, scritta da Ermanno di Colonia), ritenuta autentica per lungo tempo, ma della quale è stato dimostrato recentemente il contrario. Molte altre opere polemiche contro le eresie cristiane contenevano passi riguardanti gli ebrei: ad esempio il *Libro contro l'eresia* di Everardo di Béthune (1210 circa), una somma anonima redatta a Passau intorno al 1260, e il *Libro alle Nazioni* di Ricoldo da Montecroce, missionario italiano vissuto all'inizio del XIV secolo.

Abbiamo esaminato in queste pagine le opere più significative della polemica, collocandole nell'evoluzione del fenomeno. Passiamo ora ad analizzarne la metodologia e i temi principali.

(41) Questi opuscoli sono riportati, in fondo al commentario di Nicola di Lira, in diverse edizioni della Bibbia del XVI e XVII secolo, in particolare in quella di Anversa del 1640.

(42) Manoscritto Vaticano, lat. 1002; v. L. CASTAN LACOMA, «Un apologista antjudio desconocido: Jaime Civeroso», *Revista española de teologia*, 22 (1962), pp. 153-177.

(43) I. LOEB, «Polémistes chrétiens et juifs en France et en Espagne», *Revue des études juives*, 18 (1889), pp. 52-63.

(44) A. SALTMAN, «Hermann's *Opusculum de conversione sua:* Truth or Fiction?», *Revue des études juives*, 147 (1988), pp. 31-56.

Capitolo IV

L'arte della polemica

La strategia

Nel capitolo precedente sono state evidenziate le linee generali del metodo usato dai polemisti cristiani, basato sulla *ragione* e *sull'autorità,* dove per autorità si intendono i testi sacri riconosciuti da ebrei e cristiani sui quali poteva essere fondata una dimostrazione. Analizziamo ora i due capisaldi della metodologia.

Ci sembra opportuna qualche osservazione preliminare circa la «strategia» adottata nelle controversie che ubbidivano a regole volte a favorire la corretta impostazione delle discussioni. Lo sviluppo delle regole avvenne in due fasi, esattamente parallele alla storia generale della controversia. Fino al XII secolo, nell'epoca delle discussioni libere e amichevoli, gli interlocutori seguirono una linea di condotta impostata sulla cortesia e sulla tolleranza (termine usato da Gilberto Crispin) che permise a ciascuno di esprimersi e di ascoltare le argomentazioni dell'interlocutore.

Ben presto, però, e l'opera di Pier Damiani ne offrì una precoce testimonianza già nel secolo XI, cominciò a manifestarsi una certa diffidenza nei confronti dei dibattiti, accompagnata da un atteggiamento di sfiducia riguardo alla loro utilità. Come si è visto, la diffidenza portò all'adozione di misure volte a ridurre le discussioni religiose: solo un uomo di Chiesa che fosse anche profondo conoscitore della sua materia (citazioni bibliche, argomentazioni ebraiche e, naturalmente, teologia cristiana) poteva cimentarsi nel dibattito con gli ebrei che non solo conoscevano alla perfezione le loro Scritture, ma possedevano anche una dialettica formidabile. Il prologo del *Trattato contro i giudei,* anoni-

mo, forse risalente alla seconda metà del XII secolo, è molto significativo al riguardo: l'autore dichiara di accontentarsi di una «santa semplicità», senza ricorrere alla «disputa dialettica». Nel corso del XII secolo si era infatti affermata una metodologia di disputa molto elaborata, come si apprende dalla lettura dei trattati *Sul modo di esporre obiezioni e confutarne;* l'accenno alla «semplicità» dell'anonimo autore del *Trattato* non è dunque una semplice clausola stilistica. Gli ebrei, spiega, si fanno beffe della goffaggine della gente semplice, ricorrendo a sofismi. L'affermazione è carica di connotazioni polemiche: i sofismi consentivano infatti di esporre un ragionamento apparentemente logico, ma in realtà fondato sulla menzogna. Ecco la descrizione del comportamento dei «sofisti» ebrei, paragonati a Golia:

> Se nel corso del dibattito rivolgiamo loro domande che non erano previste, sentendosi con le spalle al muro, essi cominciano a girare da tutte le parti e saltano di qua e di là come volpi prese in trappola. Ma quando crediamo di averli in pugno, ecco che ci sgusciano dalle mani se non abbiamo saputo prevedere le loro astuzie.(1)

Diffidenza quindi nei riguardi delle astute volpi ebree, ma a volte anche scoramento. Il testo di Pietro di Blois menzionato nel capitolo precedente esprime bene il dubbio dell'autore: a quale scopo discutere con gli ebrei dal momento che la loro ostinazione li fa persistere nell'errore? Ecco come rispose il cistercense Adamo di Perseigne a un amico che gli aveva chiesto «uno scritto per mezzo del quale rinsaldare la fede cristiana e, nello stesso tempo, confutare gli errori degli infedeli, soprattutto ebrei»:

> È sforzo vano discutere di religione con i giudei che, per volontà divina, sono avvolti nelle tenebre di una cecità interiore tanto evidente. Il cuore di questo popolo è stato ben incrostato e, in attesa che la totalità delle nazioni pervenga [alla fede], l'Israele di carne, accecato dalla sua infedeltà, avanzerà a tentoni in pieno giorno come se fosse notte... Come un diamante non può essere scalfito, nello stesso modo la rozzezza dell'incredulità giudaica non può essere addolcita da alcuna ragione né autorità. Intavolare una discussione con loro sulla verità significherebbe dar prova d'eguale cecità, poiché il dibattito non darà alcun frutto.(2)

Tra tutti gli autori sollecitati in quel modo, Adamo di Perseigne fu uno dei pochi a non rispondere alla domanda del suo corrispondente: cercò anzi di persuaderlo a prendersela piuttosto con i cattivi cristiani che, secondo lui, a conti fatti erano peggiori degli ebrei.

Nel XIII secolo si verificò un cambiamento radicale. Dimenticato lo scetticismo di Pietro di Blois e di Adamo di Perseigne, si abbracciò con entusiasmo l'idea della missione presso gli ebrei. Gli sforzi missionari si moltiplicarono nel corso del secolo, rivolti sia ai musulmani che ai cristiani d'Oriente, soprattutto per effetto della nascita degli Ordini mendicanti (domenicani e francescani). Inoltre, la trasformazione dei metodi della polemica rafforzò la fiducia nelle possibilità di convertire gli ebrei. In epoca precedente ci si era più che altro limitati ad ascoltare l'interlocutore ebreo e a mettere alla prova la propria fede; a partire dal XIII secolo, invece, si manifestarono atteggiamenti più aggressivi; avendo maggiore fiducia nelle proprie possibilità, si cercava di portare gli altri alla credenza. Dalla seconda metà del secolo in avanti, si realizzò finalmente il desiderio, espresso qualche secolo prima da Gregorio Magno, di una predicazione rivolta agli ebrei. Raimondo Lullo ne divenne il campione, esprimendo in modi che oggi possono apparire ingenui il suo entusiasmo e la convinzione di poter trionfare sulla famosa testardaggine ebraica. La disputa assunse un diverso orientamento, con l'organizzazione di dibattiti solenni e la definizione di regole precise per quanto riguardava le discussioni private.

La *Pharetra fidei contra Iudeos* (dalla faretra si estraevano le frecce ehe servivano a combattere le argomentazioni ebraiche) fu uno dei primi testi a promuovere quel nuovo atteggiamento.

(1) *Tractatus contra Iudeum*, PL 213, cc. 749-808.

(2) ADAMO DI PERSEIGNE, *Epistola XXI*, PL 211, c. 654.

L'autore, un ebreo convertito di nome Tibaldo di Sézanne, entrò nell'Ordine dei domenicani divenendo vicepriore del convento di San Giacomo a Parigi. Era un uomo sincero, assai diverso dal tristo Nicola Donin, nonostante fosse stato anch'egli in qualche modo coinvolto nella disputa di Parigi del 1240. Tibaldo conosceva alla perfezione i testi ebraici (Talmud, commentari, e via dicendo) e, naturalmente, l'ebraico. Gli viene comunemente attribuita la traduzione latina dei numerosi passi della letteratura rabbinica citati nella disputa del 1240, e in altra sede ho dimostrato l'accuratezza della sua traduzione e la fedeltà ai testi originali.(3) Il vicepriore di San Giacomo lavorò inoltre a una revisione del testo della Bibbia. La *Pharetrafi dei* è una sorta di «manuale di polemica»; il corpo centrale, assai breve, costituito da una serie di testi rabbinici, è preceduto da un'introduzione generale al Talmud. Nel prologo, Tibaldo definisce la strategia da seguire nel dibattito con gli ebrei:

> Dovendo disputare con i giudei, si prendano tre precauzioni: 1. Ci si sforzi di confutare i loro errori con numerose discussioni, sia perché è più semplice confutare gli articoli della loro fede che sostenere con prove quelli della nostra, sia perché i semi della virtù e della verità non servono a niente se le spine e le erbe cattive della falsità non sono state estirpate. 2. Non si faccia menzione di quelle obiezioni che sembrano essere contro di noi, a meno che il giudeo non le produca lui stesso. In tal caso, le si risolva nel modo più acconcio. 3. Quando la disputa ha luogo in presenza di alcuni giudei, si stabilisca che tacciano tutti, a eccezione di uno solo che risponderà fino a quando non sarà stato battuto; solo allora potrà intervenire un altro. In questo modo si eviterà di essere storditi dal loro clamore e che, mentre un giudeo prende la parola, un altro tenti di trovare una scappatoia per distrarre l'attenzione.(4)

Furono così fissate le regole del gioco, in base a un metodo impostato sulla *ratio* e sull'*auctoritas*, un'accoppiata presente in molti testi già citati. Presentiamo ora la parte finale dell'introduzione del trattato di Bernardo Olivieri *Contro la cecità dei giudei*, nella quale l'autore definisce l'oggetto dell'opera e il metodo seguito:

> Perché i predicatori, o chiunque altro voglia convincere i giudei, possano trovare facilmente testimonianze [*testimonia*] che dimostrino la cecità della loro ignoranza... ho scritto un opuscolo suddiviso in dieci capitoli nel quale, avendo eliminato ogni prolissità e difficoltà, sia di argomenti che di espressione, presenterò soltanto le *autorità* dell'Antico Testamento, che i giudei accettano, e le *ragioni* che da esso possono essere ricavate.(5)

In questo testo si nota un significato particolare del termine *ratio,* altrettanto complesso da definire del nostro «ragione». Analizziamo ora l'altra componente, l'autorità, che riveste maggiore importanza nella polemica contro gli ebrei.

L'AUTORITÀ

Dal momento che i primi testi polemici erano raccolte di citazioni dall'Antico Testamento e i primi dialoghi ruotavano intorno agli stessi versetti biblici, appare chiaro che il metodo adottato consisteva nel dimostrare che il cristianesimo era stato annunciato nelle antiche Scritture, e a tale scopo si dovevano produrre per ciascuna affermazione le prove scritturali appropriate. Alcuni di quei versetti si ripresentavano di frequente e furono oggetto di accese discussioni. Fu così per *Genesi* 1,2 «Lo spirito di Dio aleggiava sulle acque», dove il versetto veniva riferito allo Spirito Santo; *Genesi* 1,26 «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza» (il soggetto plurale sottintendeva la Trinità); *Salmi* 2,7 «Il Signore mi ha detto: Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato», riferito alla persona di Cristo come Isaia 9,6 «Un bambino è nato per noi, ci è stato dato un figlio. Sulle sue spalle è il segno della sovranità ed è chiamato: Consigliere ammirabile»; il capitolo 53 di Isaia, dove si fa riferimento alla

(3) G. DAHAN, «Rashi, sujet de la controverse de 1240», *Archives juives,* 14 (1978), pp. 43-54.
(4) Manoscritto Graz, Bibl. Univ., 1530.

(5) *El tratado «Contra caecitatem Iudaeorum» de fray Bernardo Oliver,* op. cit., pp. 69-70.

Passione di Gesù; *Zaccaria* 11,12-13 «Essi allora pesarono trenta sicli d'argento come sua paga, somma con cui sono stato valutato [dai figli di Israele]» ricollegato al tradimento di Giuda. Possiamo inoltre aggiungere *Genesi* 49,10, sul Messia, e Isaia 7,14 sulla nascita verginale.

Nella prima metà del Medioevo, fin verso il XII secolo, le opere della polemica attinsero in tutta tranquillità al vasto insieme di *testimonia*, affinandone l'esegesi e ampliandone il corpus. Quella mancanza di urgenza dimostra che la contrapposizione con gli ebrei non era poi tanto pressante come la descrivevano certi autori. Tra il XII e il XIII secolo, ma alcuni autori lo fecero anche prima, si cominciò a porre interrogativi circa la pertinenza di qualche citazione. La discussione con gli ebrei, quella reale, fece affiorare due diverse problematiche. Innanzi tutto, alcuni versetti citati provenivano da libri esclusi dal canone ebraico, quindi non facenti parte della loro Bibbia. L'esempio più eclatante era quello del libro di *Baruch*, che San Girolamo inserì nella Volgata dopo quello di *Geremia*, mentre non è riconosciuto dal canone ebraico. Il versetto 38 del capitolo 3, «Per questo è apparso sulla terra e ha vissuto tra gli uomini», fu spesso citato come annuncio dell'Incarnazione. Intorno al 1235, Guglielmo di Bourges elencò i versetti ai quali si ricorreva di frequente nella polemica, ma che appartenevano a libri giudicati apocrifi dagli ebrei:

> Voi che siete ottenebrati, voi avete occultato il libro di Baruch, discepolo di Geremia, che un tempo possedevate, solo perché vi sta scritto a proposito di Cristo: *Per questo è apparso sulla terra...* (Bar 3,38). Avete nascosto anche il libro della sapienza del figlio di Syrac, poiché scrisse: *Invocherò il Signore, padre del mio Signore* (Sir 51,14). E l'Inno dei tre fanciulli, poiché nelle loro lodi essi dicono: *Benediciamo il Padre e il Figlio con lo Spirito Santo, lodiamolo ed esaltiamolo in eterno* [cfr. *Dn* 3,57].[6]

Di conseguenza, i polemisti coscienziosi si preoccuparono per prima cosa di non fare riferimento a quei testi.

(6) GUGLIELMO DI BOURGES, *Livre des guerres du Seigneur*, cap. 30, trad. e cura di G. DAHAN, Paris, 1981, p. 241.

Il secondo problema fu costituito dalla traduzione dei versetti. Nel passo di Paschalis Romano citato in precedenza è contenuto un grossolano errore dovuto a una poco fedele traduzione greca dei Settanta; in Occidente il punto di riferimento fisso era però la Volgata di San Girolamo. Eccellente traduzione dall'ebraico, presenta rare deviazioni ideologiche ed errori trascurabili ma, come in tutte le traduzioni, vi è un certo numero di divari rispetto al testo originale. Numerosi passi, in diversi manoscritti, furono inquinati dalle traduzioni antiche, meno fedeli (nel XII e XIII secolo quei testi furono corretti da studiosi che fecero sempre ricorso all'ebraico). La versione dei Salmi più utilizzata in epoca medioevale era stata tradotta dal greco per cui si allontanava talvolta dall'ebraico. Gli ebrei interrogavano spesso i polemisti cristiani in merito ai problemi di traduzione, facendo osservare che le dimostrazioni cristiane non erano supportate da testi attendibili poiché il testo ebraico non corrispondeva a quello latino (le discussioni reali avevano luogo in volgare, ma i cristiani si riferivano ai testi tradotti della Volgata mentre gli ebrei si basavano sul testo masoretico). Vediamo come Guglielmo di Bourges affrontò il problema:

> A proposito della Natività del Signore, Isaia ha così profetizzato: *Ieled iullad lanu*, che significa: *Un bambino è nato per noi, ci è stato dato un figlio. Sulle sue spalle è il segno della sovranità ed è chiamato: Consigliere ammirabile*, ecc. (*Is* 9,6). Ma il giudeo cieco non legge ciò che è scritto così come gli viene presentato. Infatti, l'ebraico *veycare* significa «sarà chiamato», ma il giudeo legge *vaiecra*, «ha chiamato», e prosegue: il *Consigliere ammirabile, Dio potente, Padre per sempre, gli ha dato per nome Principe della pace;* e i giudei dicono che parla di Ezechia.[7]

Qui non si tratta di un errore di traduzione, bensì di una differente vocalizzazione del testo ebraico: la forma verbale WYQR' può essere pronunciata *weiqare* («sarà chiamato») oppure *weiqra* («ha chiamato»); la Volgata si rifà alla prima possibilità, la masora alla seconda.

(7) Trad. cit., cap. V, p. 109.

Allo scopo di evitare contestazioni, alcuni autori di opere polemiche citarono in ebraico i *testimonia* utili alle loro dimostrazioni. Uno dei primi ad adottare quella precauzione fu Oddone, discepolo di Abelardo e autore della *Introduzione alla teologia* il cui libro II è un vero e proprio trattato di polemica. L'autore esprime nel prologo l'intenzione di riportare per ogni versetto l'ebraico, la trascrizione in caratteri latini, la traduzione letterale e quella della Volgata. Purtroppo, Oddone tenne fede a quei propositi soltanto nella prima citazione, mentre per tutte le altre si limitò a proporre l'ebraico e la Volgata. In quel modo egli inaugurò tuttavia «un nuovo metodo di polemica»[8] o, meglio ancora, un sostanziale miglioramento nell'uso dei *testimonia.*[9] Guglielmo di Bourges seguì la stessa strada trascrivendo in caratteri latini la prima citazione di ciascun capitolo del *Libro delle guerre del Signore.*[10] Notiamo che gli autori, anche ebraisti, non ritradussero quasi mai i testi biblici, preferendo attenersi alla Volgata, a eccezione di Raimondo Martini.

La scoperta della letteratura rabbinica, nel corso del XIII secolo, costituì un passo decisivo nella trasformazione dell'utilizzazione dell'*auctoritas.* Come si ricorderà, l'esistenza di quella letteratura fu rivelata ufficialmente al mondo cristiano d'Occidente in occasione della disputa del 1240. Non che in precedenza fosse del tutto sconosciuta: era stata infatti utilizzata, almeno in parte, in epoca carolingia e, in seguito, da autori come Pietro Alphonsi e Pietro il Venerabile. Quest'ultimo, nel capitolo 5 del trattato *Contro l'inveterata ostinazione dei giudei,* ne citò diversi lunghi passi tradotti in latino. A coloro che si stupivano delle sue conoscenze, rispondeva di essere stato ispirato da Dio. In realtà, è ragionevole supporre che un ebreo convertito gli avesse letto un'antologia di testi rabbinici, dalla quale l'abate di Cluny estrasse i brani più adatti a illustrare le sue tesi. Per Pietro il Venerabile, come per Agobardo e, successivamente, per i partecipanti alla disputa del 1240, quella letteratura non era che un ammasso di sciocchezze:

> Faccio uscire questa creatura mostruosa dalla sua tana e la espongo al ludibrio di tutte le genti sul palcoscenico del mondo. Giudeo, animale, davanti a tutti ti mostro il tuo libro, questo libro che ti appartiene, questo Talmud, questa sublime dottrina che si dovrebbe preferire ai libri profetici e a tutte le sentenze dell'autorità... Che cosa dovrei fare? Se cominciassi a rispondere a questa follia e ad altre dello stesso genere, sembrerei folle io stesso. Non viene infatti chiamato pazzo chi risponde a un uomo che ha la mente disturbata o è reso furioso dall'attacco di un demone che gli fa proferire parole insulse o assurde? Non verrebbe forse giudicato pazzo chi cercasse di discutere ragionevolmente con siffatto uomo, con chi ha perduto la ragione e può solo proferire stoltezze?[11]

Secondo i polemisti cristiani, i testi del Talmud non contenevano solamente scempiaggini, come sosteneva Pietro il Venerabile, bensì vere e proprie bestemmie, dal momento che nei passi da lui citati Dio veniva rappresentato intento a studiare il Talmud, pieno di rimpianto per ciò che aveva fatto, confutato da dotti e perfino piangente.

La letteratura ebraica non era però conosciuta solo nella connotazione negativa. Soprattutto nel XII secolo, ebrei e cristiani si incontravano per parlare della Bibbia e i seguaci del cristianesimo vennero così a conoscenza dell'interpretazione ebraica che finì per essere incorporata nei commentari biblici. Oltre ad Andrea di San Vittore, furono abbastanza numerosi gli autori che, pur senza riferirsi spesso come faceva lui a quello che «dicevano gli Ebrei», citarono qua e là l'esegesi ebraica. Anche in àmbito polemico, oltre a Pietro Alphonsi, ci fu qualche caso di pacifico utilizzo della letteratura rabbinica. Prendiamo come esempio Alano di Lilla il quale, nella *Summa quadripartita,* per dimo-

(8) A. Saltman, «L'*Ysagoge* di Oddone, una nuova metodologia nella polemica antiebraica» (in ebraico), in *Biqoret u-parshanut,* 13-14 (1979), pp. 265-280.

(9) Il testo della *Ysagoge in theologiam* è riportato in *Écrits théologiques de l'école d'Abélard,* a cura di A. Landgraf, Lovanio, 1934, pp. 126-219.

(10) Guglielmo di Bourges spiegò il suo scopo nella «Clé du livre», trad. citata, p. 77.

(11) Pietro il Venerabile, *Tractatus adversus Iudeorum inveteratam, duritiem,* op. cit., pp. 125-126.

strare che la legge antica presa alla lettera aveva carattere caduco, scrisse così:

Nella sua scuola, Elia dice che il mondo deve durare seimila anni: duemila anni di inanità - questo si riferisce all'epoca anteriore alla venuta della legge mosaica - duemila anni sotto la legge di Mosè e altri duemila anni di era messianica. Essendo evidentemente trascorsi più di quattromila anni, è chiaro che la Legge è superata e che il Messia è già venuto.[12]

L'inizio del brano, che ricalca la formula ricorrente nella letteratura rabbinica *tana de-be Eliyahu*, «insegnamento della scuola di Elia», fu forse mutuato dal trattato *Sanhedrin* del Talmud di Babilonia (fol. 97a).

Come abbiamo detto, con la disputa del 1240 fu approfondita la conoscenza della letteratura rabbinica, anche se l'approccio dei cristiani fu simile a quello di Pietro il Venerabile. Nel resoconto redatto al termine della disputa, il capitolo sull'autorità del Talmud fu corredato da estratti dello stesso e dai commentari di Rashi, suddivisi in bestemmie, sciocchezze, errori, turpitudini e fandonie. Ciononostante, nacque l'interesse nei confronti di quei testi e fu così che Tibaldo di Sézanne scrisse la *Faretra della fede*, già presentata come una sorta di manuale del polemista. La seconda parte della prefazione contiene una breve introduzione al Talmud:

Il *Talmud*, vale a dire la «dottrina», è ripartito in quattro libri, ciascuno dei quali porta il nome generico di *cezer* (*seder*), *così* come noi chiamiamo «Bibbia» l'insieme dei nostri. Ognuno di essi ha un titolo specifico:
il primo si chiama *moeth* (*mo 'ed*), che significa «ricorrenza»;
il secondo *nassym* (*nashim*), che significa «[i cicli] delle donne»;
il terzo *cyzassim* (*qodashim*), che significa «cose sacre»;
il quarto yessuoz (yes*hu'ot*), che significa «benedizioni».
I giudei antepongono questo Talmud ai libri di Mosè e dei Profeti e, per far sì che si creda principalmente a esso, aggiungono

(12) PL 210, c. 410.

fandonie alle fandonie, dicendo che Dio studia il Talmud. Ma ciò può essere confutato: se Dio studiasse il Talmud non sarebbe onnisciente, e questa è un'eresia.[13]

Oggi, il Talmud (o, meglio, la *Mishnah* che ne costituisce la base) è suddiviso in sei ordini *(sedarim)*. Nell'introduzione al resoconto scritto dopo il 1240 fu specificato che due ordini *(zera'im* e *toharot)* erano più rari, e ciò spiega perché non fossero compresi nell'elenco di Tibaldo.

In seguito alla disputa di Barcellona del 1263, l'atteggiamento nei confronti della letteratura rabbinica si modificò. Nonostante il Talmud continuasse a essere regolarmente condannato (e bruciato) dalle autorità ufficiali della Chiesa (la caccia alle bestemmie contenute nella letteratura ebraica divenne prerogativa dell'Inquisizione a partire dal XIV secolo) si cercò di utilizzarlo in modo positivo, non guardando più a quei testi come a repertori di fandonie, bensì attingendo da essi argomentazioni a favore della stessa fede cristiana. Alano di Lilla evidenziò un primo orientamento di quel tipo, ma fu il domenicano Raimondo Martini a sfruttare la letteratura religiosa ebraica nel modo più sistematico.

Nato nei pressi di Barcellona, Martini entrò nell'Ordine domenicano di quella città, dedicandosi poi allo studio della lingua araba e dell'ebraico, che in seguito insegnò. Morì a Barcellona nel 1284. Egli fu senza dubbio il più profondo conoscitore cristiano dell'ebraismo nel Medioevo. Le sue opere di polemica antisemita, la *Cavezza degli ebrei* e il *Pugnale della fede* (il titolo non alludeva a posizioni aggressive: nel prologo l'autore spiega che il «pugnale» deve servire «per tagliare agli ebrei il pane della parola divina»), contengono numerose citazioni rabbiniche tradotte dall'autore stesso, che nel *Pugnale* le riporta addirittura in ebraico, oltre a riferimenti a opere di filosofi musulmani. Mentre il *Pugnale della fede* venne diffuso nel XVII secolo in due edizioni con commentari assai ragguardevoli,[14] la *Cavezza degli ebrei* è ancora inedita. Nelle

(13) TIBALDO DI SÉZANNE, *Pharetra fidei contra Iudeos*, manoscritto, Graz, Bibl. Univ., 1530.
(14) R. MARTINI, *Pugio fidei*, op. cit.

prefazioni l'autore illustra il metodo seguito: ricorso alla ragione (in particolare nel *Pugnale*) e, soprattutto, all'autorità. Ecco che cosa scrive in merito a quest'ultima nella *Cavezza degli ebrei:*

> Per quanto riguarda il testo biblico, i giudei attaccano la verità in due modi: nel primo ricorrono al sotterfugio, nel secondo producono dimostrazioni false contro di essa. A volte dicono che il versetto risulta diverso nel testo ebraico, prendendo a pretesto il fatto che San Girolamo ha tradotto più secondo il senso che letteralmente, oppure, quando per caso accettano [l'esattezza] del versetto, dicono che non lo si deve interpretare né commentare in quel modo. Con l'aiuto di Dio tradurrò dunque queste autorità parola per parola, rendendo [la mia traduzione] conforme ai commentari rabbinici... Del resto ho tratto dal Talmud e da altri libri che essi riconoscono come autorità un certo numero di affermazioni dei loro maestri che producono o espongono queste autorità, insieme ad altre parole dei Profeti nel modo che segue la direzione da noi voluta, grazie a una disposizione divina e non, ritengo, secondo la loro intenzione.(15)

Il metodo esposto esigeva naturalmente una profonda conoscenza dell'ebraico tanto che, a partire dalla seconda metà del XIII secolo, venne richiesto sempre più spesso ai polemisti di studiare l'arabo, il greco e l'ebraico per meglio conoscere e comprendere i testi dei loro interlocutori. I domenicani si dedicarono all'insegnamento di quelle lingue e il concilio di Vienna (1311-1312) chiese l'istituzione di cattedre di ebraico, aramaico, arabo e greco presso diverse università.(16)

Nei primi anni del XIV secolo, il francescano Nicola di Lira compilò la nomenclatura dei testi ai quali si doveva fare riferimento nelle discussioni con gli ebrei. Vediamo di seguito con quale metodo egli elencò le scritture sacre riconosciute dai seguaci dell'ebraismo:

> *Domanda:* Quali sono i principali testi accettati dagli ebrei?
> ... Sappiamo che i libri canonici dell'Antico Testamento sono da loro riconosciuti come scritti per ispirazione divina. Sono in totale 22 libri, secondo il vecchio modo di contare, 24 secondo quello moderno, poiché le Lamentazioni di Geremia e il libro di Ruth sono ora considerati libri a sé, separati da Geremia e dai Giudici... Si consideri che essi sono tutti scritti o in ebraico puro, cioè in lingua e caratteri ebraici, così come furono trasmessi in un primo tempo, o in ebraico non puro, vale a dire in lingua caldaica [aramaico], ma in caratteri ebraici. Il caldaico e l'ebraico sono lingue affini, con lettere della stessa natura; anche se diverse nella forma, esse sono identiche sia foneticamente che per qualità intrinseca. Come spiega Girolamo nel suo «Prologo», ciascuna può essere facilmente trascritta nell'alfabeto dell'altra. Diversi autori hanno scritto [tradotto] l'Antico Testamento in questo modo, soprattutto Gionata figlio di Oziel, i cui testi godevano di tale autorità presso gli ebrei che nessuno osava metterli in discussione... I giudei utilizzano il caldaico come commentario, poiché certi passi molto oscuri in ebraico puro divengono così più comprensibili... Ecco perché la traduzione è necessaria per numerosi brani nella controversia con i giudei. Parimenti, la traduzione dei Settanta è da loro riconosciuta, per lo meno da alcuni dotti. In aggiunta alle scritture canoniche, i giudei considerano autorevoli anche altri testi. Uno di essi è il Talmud. Secondo i giudei, la sua dignità non è inferiore a quella delle scritture canoniche, se non nel modo in cui una legge trasmessa oralmente differisce da un'altra trasmessa per iscritto; quest'ultima [la legge scritta] fu rivelata da Dio a Mosè... Ma Mosè non mise per iscritto il contenuto del Talmud, probabilmente per due ragioni. Prima di tutto perché non era necessario che il popolo conoscesse tali cose, mentre era indispensabile che conoscesse i precetti della Legge... Inoltre, le opere dei dottori dell'ebraismo che chiosarono l'Antico Testamento sono considerate autorevoli dai giudei in misura ancora maggiore di quanto noi consideriamo autorità le parole di Girolamo, Agostino e degli altri dottori cattolici.(17)

Riassumiamo questo testo appassionante: oltre all'Antico Testamento riconosciuto dal canone ebraico, gli ebrei consideravano autorità l'antica traduzione aramaica o *targum*, la traduzione greca dei Settanta (che però non fu utilizzata nel Medioevo dagli ebrei d'Occidente), il Talmud e i *midrashim*, i commentari

(15) *Capistrum Iudeorum*, manoscritto, Paris, Bibliotèque Nationale, lat. 3643.
(16) G. DAHAN, *Les intellectuel chrétiens*, pp. 258-263.

(17) NICOLA DI LIRA, *Utrum ex sacris scripturis receptis a Iudeis possit efficaciter probari Salvatorem nostrum fuisse Deum et hominem*, manoscritto, Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 3644.

rabbinici (Nicola utilizzò sempre quelli di Rashi). Ecco dunque esposto un metodo quasi scientifico, ben lontano dall'approccio ingenuo dell'alto Medioevo. Furono rari, purtroppo, gli autori che seguirono la strada tracciata da Nicola di Lira; anche se parecchi lo copiarono, pochi possedevano le sue conoscenze (per non parlare di quelle di Raimondo Martini). D'altra parte, il progressivo degrado della condizione ebraica in Occidente rendeva forse meno urgente un confronto così profondo. Ciononostante, in Italia e in Germania diversi studiosi cercarono di seguire la linea indicata dal francescano, in attesa del rinnovamento negli studi ebraici che avvenne nel XVI secolo.

La ragione

Gli autori dei testi citati finora dichiarano a più riprese l'intenzione di servirsi tanto della ragione che dell'autorità, ma qui ci imbattiamo in un problema di definizione. Il testo di Bernardo Olivieri citato nelle prime pagine del capitolo indica una strada, parlando delle «ragioni che possono essere ricavate dalle autorità» (dunque delle citazioni bibliche). Non è però semplicistico ridurre la ragione a semplice prolungamento dell'autorità? Gilberto Crispin parla invece della «ragione evidente», ma l'esame della sua opera dimostra che in realtà egli fece sempre ricorso all'*auctoritas*.

Gli stessi polemisti ebrei pretesero di difendere le loro posizioni e di confutare quelle dei cristiani in nome della ragione. Yosef Qimchi (morto verso il 1170) si ribellò nel *Libro dell'alleanza* contro il dogma dell'Incarnazione:

> Come posso io credere che il gran Dio, nascosto e velato, si sia stabilito senza necessità nel ventre di una donna, tra viscere impure e immonde, che il Dio vivente sia stato partorito da una donna divenendo un bambino senza intelligenza né discernimento? Io non credo in questa tua religione, perché la mia ragione non mi dà il diritto di sminuire la grandezza di Dio.(18)

(18) Il *Sefer ha-berit* è stato tradotto in lingua inglese da Frank E. Talmage con il titolo *The Book of the Covenant of Joseph Kimhi*, Toronto, 1972.

Nell'opera di Yehudah ha-Lewi, come sappiamo, il re de Kazari rigettava il cristianesimo perché la logica e il ragionamento ne respingevano il dogma. Gli autori cristiani, perfettamente consapevoli di quelle critiche, si sforzarono perciò di introdurre la ragione nel loro metodo. Certo non la Ragione astratta dei filosofi: le religioni rivelate, come l'ebraismo e il cristianesimo, non potevano situarsi su quel piano. La *ragione* dei polemisti deve quindi essere definita in base alle loro stesse opere, in modo prudente e graduale.

Le argomentazioni del buonsenso

A un livello elementare, l'uso della ragione era strettamente legato al buonsenso. Quando Yosef Qimchi se la prendeva con il dogma del peccato originale, lo rifiutava come contrario alle regole dell'assennatezza; di conseguenza, i polemisti si sforzarono di convincere i loro interlocutori ebrei che il buonsenso non era in disaccordo con i misteri della fede.

Il procedimento più semplice e comune consisteva nel ricorso a similitudini tratte dalla vita quotidiana: a Barcellona, come abbiamo visto, il re Giacomo I spiegò il concetto di Dio uno e trino servendosi del paragone con il vino. Per dimostrare la Trinità, si ricorse spesso alla stessa similitudine oppure a quella del sole o dell'albero. Nella *Summa quadripartita* Alano di Lilla dedica tutto il quinto capitolo del libro III alla dimostrazione del concetto di Trinità per mezzo di paragoni. Dopo la dotta descrizione dell'anima umana, unica ma composta di tre parti, egli perviene a immagini più accessibili:

> Uniamo due candele del tutto identiche e accendiamole. Esse produrranno una sola luce, e la fiamma dell'una non sarà né più alta né più viva di quella dell'altra. Come la luce delle tre [ciascuna delle due candele più il loro insieme] è una e individuale, così nella Trinità ci sono tre persone e nessuna è più grande dell'altra o di diversa natura; il Padre è la luce, il Figlio la luminosità, lo Spirito Santo la fiamma... Anche nel sole si distinguono tre parti: la sostanza vera e propria del sole, il raggio che da esso emana e il calore che proviene dall'una e dall'altro.

Sono distinguibili queste tre realtà che divengono una nell'essenza del sole.[19]

Il dogma dell'Incarnazione restava del tutto inconcepibile per gli ebrei, così che Guiberto di Nogent, nel suo trattato, attribuì a uno di loro queste parole: «Nessuno, che non sia privo di buon senso, può credere che Dio abbia voluto affidarsi all'orrore di un utero femminile e subire la lentezza dello sviluppo consueto degli esseri umani».[20] Ritroviamo però ancora la dimostrazione per mezzo della similitudine del sole in diversi polemisti, tra i quali Pablo Alvaro che scrisse a Bodo-Ele'azar:

Rifletti, sciagurato, che i raggi di Febo penetrano nelle cloache senza mai essere privati della loro luce propria, né essere insozzati. Inoltre, le cloache si prosciugano mentre la luce del sole resta sempre chiara... Se il sole fa questo, molto più può fare colui che lo ha creato.[21]

L'autore volle dimostrare così che la divinità del Padre non è alterata dall'Incarnazione del Figlio nella specie umana, così come il sole non è contaminato dalle sozzure che illumina.

Infine, per spiegare in modo semplice la nascita da una vergine, alcuni polemisti proposero l'immagine della vetrata attraversata dal sole: immagine cara alla poesia religiosa, che ritroviamo, ad esempio, in Everardo di Béthune.

LA DIALETTICA

A un altro livello, la ragione diveniva applicazione delle facoltà di ragionamento, tramite le risorse della logica. Per quanto riguarda la nascita verginale annunciata in *Isaia* 7,14, i testi polemici procedevano in modo da stabilire un sillogismo, spiegando che il versetto precedente (*Is* 7,13) annunciava un *miracolo (ot* in

(19) PL 210, c. 406.
(20) GUIBERTO DI NOGENT, *Tractatus de Incarnatione contra Iudeos*, PL 156, c. 492.
(21) *Epistolario de Alvaro de Cordoba*, a cura di J. MADOZ, Madrid, 1947, pp. 256-257.

ebraico, *signum* nella Volgata). La nascita verginale era quindi un miracolo, ed era indubbio che Gesù fosse nato da una vergine. Il principale difensore dell'uso della dialettica in àmbito polemico fu Raimondo Lullo. Infaticabile, egli scrisse trattati, stabilì regole e mise a punto un nuovo metodo di argomentazione che risultò infallibile nella sua missione presso i musulmani e gli ebrei. Nell'opera *Sulla fine* narrò uno dei successi conseguiti:

Ecco, vi racconto e giuro [che corrisponde al vero], che cosa mi accadde un giorno a Genova. Volli discutere di religione con un giudeo, per mezzo di *ragionamenti serrati*, ed egli rispose che non ne avevo il diritto perché il papa l'aveva proibito. Dissi allora che volevo discutere usando tali ragionamenti con i quali avrei invalidato tutte le sue argomentazioni, senza che lui potesse in alcun modo confutare le mie. Non si trattava di argomentazioni del genere *a quale scopo o per quale ragione*, bensì del tipo *per equivalenza* (*per aequiparantiam*) alle quali abbiamo dedicato un libro... Discutemmo, e alla fine il giudeo fuggì senza più osar ricomparire.[22]

In un altro capitolo dello stesso trattato, Lullo definiva un metodo di disputa contro gli ebrei in base al quale richiedeva ai polemisti di leggere i suoi testi su *Sillogismi*, *Significato* e *Atti delle divine dignità*.

Scrittore assai fecondo, lo spagnolo propose in un altro libro una serie di sermoni destinati a persuadere gli ebrei sia con argomentazioni scritturali che attraverso ragionamenti. Ecco un esempio del suo modo di procedere:

Si legge nel salterio: *Della misericordia di Dio è piena la terra* (Sal 32,5). La Legge dalla quale è tratto questo versetto deve essere più vera del vero e io dimostrerò che il versetto è più vero per mezzo della legge dei cristiani che per mezzo di quella dei giudei o dei Saraceni. Occorre dunque che la Legge dei cristiani sia vera mentre quello che la contraddice è falso. Ecco poiché i cristiani credono che il figlio di Dio si sia incarnato la stessa carne materiale è piena della misericordia di Dio, talmente piena che non potrebbe esserlo di più. Ne consegue che, grazie all'Incarnazione, il versetto che abbiamo menzionato è più vero di quello che sarebbe stato se

(22) R. LULLO, *Opera Latina*, t. 9, a cura di A. MADRE, Turnhout, Brepols, 1981, p. 268.

l'Incarnazione non fosse avvenuta. Si può dunque concludere che giudei e Saraceni sono nell'errore e vanno contro quel versetto. Se Dio si è incarnato, il peccato originale... non è passato nella carne che egli ha assunto né vi sarebbe potuto passare. La ragione è nel fatto che il Figlio di Dio è la misericordia della quale è colma la carne materiale. E poiché giudei e saraceni contestano una pienezza tanto sublime, è evidente che sono in errore.[23]

Sono ragionamenti assai complessi, ed è facile immaginare come l'ebreo genovese fosse fuggito perché spaventato dallo sforzo di riflessione impostogli da Raimondo Lullo. L'entusiasmo di questi era però sincero e i suoi sforzi degni di lode. Peccato che il suo esempio sia stato seguito da pochi e che i polemisti del XIV secolo non abbiano utilizzato maggiormente la dialettica, tenendo anche in scarsa considerazione le sue regole.

La filosofia

È possibile affermare che la controversia si elevò infine a un livello filosofico? A questo riguardo, la sua storia è curiosa. Fino al XIII secolo, i polemisti cristiani si sforzarono di mantenere il loro modo di procedere sul piano razionale, senza però riuscirvi, tanto che finirono per scontrarsi con un atteggiamento di non accettazione da parte degli ebrei. Per reazione, nel XIV e XV secolo i polemisti di religione ebraica ricorsero con sempre maggiore frequenza alla filosofia di stampo aristotelico, averroistica in particolare, per sostenere le loro tesi. Troppo tardi: la cristianità aveva infatti decretato il divorzio tra *ragione e fede*, divenute concetti ben distinti dopo la sintesi che le aveva unite nel XIII secolo. La disputa religiosa era di competenza della fede, il ricorso alla filosofia dei polemisti ebrei di Spagna non aveva più ragione di esistere[24] e l'apologetica cristiana proseguì su un'unica strada, quella dell'autorità.

(23) R. Lullo, *Liber predicationis contra Iudeos*, a cura di J.M. Millas Vallicrosa, Madrid-Barcelona, 1957, pp. 122-123 (sermone 32).

(24) Particolarmente interessante è il testo di D.J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*, New York, 1977.

Le riflessioni più ricche in merito all'uso della ragione nella discussione teologica sono dovute a due maestri che non affrontarono mai direttamente la questione ebraica: Anselmo di Canterbury e Tommaso d'Aquino. Nessuno dei due ha lasciato trattati contro gli ebrei, ma entrambi scrissero testi interessanti sui rapporti con i non cristiani: *Perché Dio si è fatto uomo*, il primo e la *Somma contro i Gentili*, il secondo. Anselmo definì un metodo di discussione che prescindeva dalle scritture rivelate, affermando una serie di verità sulle quali gli avversari dovevano trovarsi a poco a poco d'accordo e che avrebbero costituito la base sulla quale costruire altre verità comuni. *Perché Dio si è fatto uomo* non era rivolto agli ebrei né ai musulmani, ma aveva lo scopo di rinsaldare la fede dei cristiani. Gilberto Crispin tentò di applicare il metodo di Anselmo, fondato su autorità e ragione, alla discussione con gli ebrei ma, a mio avviso, senza risultati positivi. Lontano dal rigore filosofico del suo modello, Gilberto non riuscì a trasporre nel *Dialogo* le *ragioni necessarie* dell'arcivescovo di Canterbury e, nonostante i ripetuti tentativi, rimase fermo all'uso dell'autorità.

Tommaso d'Aquino era *a priori* molto meno convinto dell'utilità della dimostrazione razionale nell'àmbito della discussione con i non cristiani, e l'approccio che propose si sviluppava su due livelli: per prima cosa, come Anselmo di Canterbury, stabilì una base comune di riflessione sulla quale i due interlocutori fossero perfettamente d'accordo, poteva allora avere luogo la dimostrazione razionale. Passando alla teologia - il secondo livello - la ragione era utilizzata al solo scopo di verificare l'esattezza dell'argomentazione: stabilita quella, le verità della fede erano esposte per mezzo di *ragioni probabili* e *autorità*. Neppure la *Somma contro i Gentili* fu indirizzata contro avversari precisi; forse, più che ai musulmani, Tommaso si rivolse ai seguaci della filosofia averroistica che in quel periodo riscuoteva consensi a Parigi. Raimondo Martini applicò invece quel metodo proprio alla polemica contro gli ebrei e, pare, con successo. L'obiettivo di San Tommaso era infatti molto più mirato, e Raimondo Martini sviluppò in modo considerevole quello che costituiva l'unica base solida di confronto con gli ebrei: il ricorso ai testi che essi riconoscevano.

Si ritorna così alla definizione di «ragione» del trattato di Bernardo Olivieri: ragionamento basato su dati della rivelazione e volto a far coincidere i misteri della fede con la realtà quotidiana dell'uomo.

CAPITOLO V

I TEMI DELLA POLEMICA

Grazie alle analisi e ai passi scelti di testi polemici proposti nei capitoli precedenti, abbiamo ora un'idea sia della vastità della materia trattata che dei suoi limiti. A questo punto, la presentazione delle tematiche principali è abbastanza breve. Suddividiamole innanzi tutto in due gruppi: da un lato la dimostrazione della verità cristiana - della sua teologia trinitaria, della venuta del Messia, di certi aspetti legati alla pratica del culto; dall'altro, la confutazione dell'ebraismo, o piuttosto la dimostrazione dei suoi errori e delle sue pratiche obsolete. Naturalmente le opere ebraiche vogliono dimostrare il contrario: verità dell'ebraismo, errore del cristianesimo. Non potendo approfondire tutte le tematiche in poche pagine, ci limiteremo ad esaminarne tre, che risultano essere al centro di discussioni e dispute tra ebrei e cristiani, dai primi secoli ai giorni nostri. Parleremo cioè della questione del *Verus Israel*, dell'interpretazione della Bibbia e della venuta del Messia, temi strettamente collegati.

IL *VERUS ISRAEL*

Chi è il «vero Israele»? Il cristianesimo, fin dall'inizio, volle fare proprio il retaggio di Israele sottraendolo al popolo ebraico. La venuta di Cristo segnò una svolta nella storia dell'umanità, poiché in lui si compirono non solo le profezie dell'Antico Testamento, ma tutta la Legge antica: egli ne fu la conclusione e la spiegazione. Chi restò fedele alla Legge antica mantenne lo sguardo fisso su un passato divenuto inutile, essendo state le sue pratiche rese obsolete da quella venuta. La verità passò quindi

dalla parte di coloro che si collocarono in quella nuova dinamica e accettarono, anche a prezzo di continue tensioni, un presente diretto verso il futuro della fine della storia.

La polemica sul popolo eletto e il *Verus Israel* percorse diverse tappe (logiche, ma non cronologiche). Dapprima - con una tematica ricorrente nelle opere antisemite - si volle dimostrare che il popolo ebraico era decaduto ed era stato privato del suo retaggio che spettava al nuovo Israele, vale a dire la Chiesa, e di conseguenza a tutta l'umanità che si fosse convertita alla fede cristiana. In quell'ottica, gli autori attinsero a piene mani da tutti gli ammonimenti dei Profeti contro Israele. Nel trattato di Isidoro di Siviglia, i titoli dei primi capitoli del libro II ci forniscono una valida dimostrazione del modo tradizionale di affrontare il tema:

> 1. L'appello *(vocatio)* alle nazioni; 2. È stato ordinato a tutte le nazioni di credere in Cristo; 3. I giudei e le nazioni sono chiamati a Cristo; 4. L'appello delle nazioni alla fede prima dei Giudei; 5. Alla fine del mondo i giudei crederanno; 6. Molti, nel popolo giudaico, non dovevano credere; 7. A causa dell'incredulità dei giudei, Cristo dovette passare alle nazioni; 8. Respinti i giudei, le nazioni entrarono (nella fede); 9. A causa del loro peccato verso Cristo, i giudei sono stati vinti e dispersi; 10. La rovina di Gerusalemme; 11. I giudei disprezzati, la Sinagoga reietta; 12. La rovina perpetua di Gerusalemme.(1)

Secondo Isidoro, avendo rifiutato Cristo gli ebrei erano stati a loro volta respinti da Dio; la grazia divina aveva abbandonato il popolo eletto per portarsi sulle nazioni che avevano risposto all'appello. Il versetto utilizzato con maggiore frequenza in tale contesto era *Isaia* 1,3: «Il bue conosce il proprietario e l'asino la greppia del padrone, ma Israele non mi conosce e il popolo non comprende», e tutte le invettive di Isaia contro «un popolo ingrato» furono applicate al popolo ebraico, come abbiamo visto anche all'inizio del dialogo di Gualtiero di Chatillon.(2)

(1) PL 83, cc. 499-518.
(2) GUALTIERO DI CHÂTILLON, *Tractatus contra Iudeos*, PL 209, cc. 425-426.

Nei testi esegetici si trova una delle manifestazioni più sorprendenti della tematica in questione. A differenza degli ebrei, i commentatori cristiani del Medioevo fornirono un'interpretazione allegorica della Bibbia, e la tipologia ne costituì un importante elemento. Secondo quel metodo, alcuni personaggi dell'Antico Testamento preannunciavano la «figura» di Cristo, altri invece rappresentavano gli ebrei. In linea con ciò, il personaggio di Giacobbe era una figura cristica, mentre Esaù era il popolo ebraico. Stefano Langton, un commentatore della fine del XII secolo, fornì una curiosa interpretazione del rapporto tra Giacobbe ed Esaù: nel capitolo 27 della Genesi, Giacobbe si fece benedire dal padre cieco al posto del fratello Esaù. Tornato dalla caccia, questi apprese di essere stato privato della benedizione paterna e «scoppiò in alte grida» (Gen 27,34). Stefano Langton propose la seguente interpretazione: «*Esaù scoppiò in alte grida.* Queste grida annunciano il dolore del popolo giudaico alla fine del mondo. Essi si lamenteranno per avere perduto la benedizione della grazia... Oppure il popolo giudaico si lamenta nel vedere che gli è stato preferito il popolo cristiano».(3) Sapendo che nell'esegesi rabbinica Giacobbe era la rappresentazione del popolo ebraico ed Esaù/Edom quella di Roma (dapprima pagana, poi cristiana), lo spodestamento del popolo ebraico era ancora più palese. L'interpretazione del passo evidenziava senza possibilità di errore il problema della determinazione del vero Israele. Era il popolo ebraico fedele alla sua legge, o la Chiesa che aveva accolto il messaggio di Cristo? La stessa duplice valenza fu applicata alla storia di Ester, dalla quale il popolo ebraico aveva tratto a lungo conforto nel corso dei secoli, trovando in essa analogie con la propria sorte, mentre il popolo cristiano se ne appropriò, identificandosi nella stessa figura.

A un certo punto, gli ebrei furono addirittura privati del loro nome: secondo l'etimologia medioevale,(4) *Israele* era «l'uomo

(3) G. DAHAN, «Judaïsme et christianisme le débat au Moyen Âge...», in *Juifs et chrétiens: un vis-à-vis permanent*, Bruxelles, 1988, pp. 27-28.
(4) Questa etimologia appare già nell'opera di Filone d'Alessandria (I secolo); v. M. HADAS-LEBEL, *Jérusalem contre Rome*, Paris, 1990, p. 460.

che vedeva Dio». Dal momento che non aveva visto Dio in Gesù, il popolo ebraico non aveva il diritto di chiamarsi Israele. Potevano ancora definirsi «ebrei»? Un lessicografo del XIII secolo lo negò spiegando che, poiché il significato della parola *ebreo* era «che riconosce Dio», gli ebrei che non lo avevano riconosciuto non avevano più diritto a portare quel nome. Lo stesso Sant'Agostino affermava: «Noi siamo ebrei non nella carne ma nello spirito; siamo il seme di Abramo, non secondo la carne, ma secondo lo spirito della fede»,[5] esitando però ad attribuire ai cristiani la definizione di ebrei o israeliti. Tra gli autori citati in precedenza, Guglielmo di Bourges propose una soluzione:

> Si osservi che i giudei sono stati chiamati così fino alla venuta di Cristo dal nome del patriarca Giuda. A partire dalla Passione del Signore, essi furono designati in questo modo dal nome di Giuda il traditore, così che si compisse la parola trasmessa ai giudei dalla voce di Mosè: *Hem quineuni belo El*, che significa: mi *resero geloso con ciò che non è Dio* (*Dt* 32,21), quando essi dicevano: *Noi non abbiamo altro re all'infuori di Cesare* (*Gv* 19,15).[6]

Ecco che gli ebrei furono privati della loro storia positiva (il patriarca di Giuda) e posti sotto il simbolo negativo di Giuda il traditore.

L'INTERPRETAZIONE DELLA BIBBIA

L'esempio di Stefano Langton dimostra che al centro del dibattito, accanto all'opzione ideologica relativa al *Verus Israel*, si collocava anche una questione di metodo, una diatriba sull'interpretazione della Bibbia. Riassumendola a grandi linee si può dire che i cristiani rimproveravano agli ebrei una lettura troppo letterale dell'Antico Testamento, in contrapposizione con la loro esegesi spirituale che teneva conto del compimento delle parole profetiche.

(5) SANT'AGOSTINO, *Epist.*, III, 10 (PL 33, c. 894).
(6) *Livre des guerres du Seigneur*, cap. 11, trad. citata, p. 129.

A loro volta, gli ebrei accusavano i cristiani di accostarsi ai testi biblici con eccessiva disinvoltura e di darne un'interpretazione arbitraria. I polemisti erano consapevoli di quell'accusa e la attribuirono più volte ai personaggi di religione ebraica presenti nei loro dialoghi. A titolo di esempio, vediamo nel dialogo scritto da Ruperto di Deutz come l'ebreo risponde al cristiano che interpreta il salmo 109, versetto 1 («Dice il Signore al mio signore: Siedi alla mia destra»), secondo la propria religione: «Sei avvezzo a trattare le Scritture come ti piace... e le giri e rigiri come meglio credi».[7] In un testo del XII secolo, séguito ideale del dialogo di Gilberto Crispin, l'interlocutore ebreo afferma:

> Usate come vi piace le figure e le allegorie, e là dove la lettera ripugna al vostro intelletto dite che essa è nascosta da allegorie e figure e la spiegate commentandola a vostro gradimento. In questo modo riuscite ad adattare i testi sacri a tutti i vostri scopi.[8]

La risposta dei polemisti mirava a dimostrare che l'esegesi spirituale non era arbitraria. Più che stabilire regole di interpretazione (come fecero tuttavia Bartolomeo di Exeter e Giacomo Civeroso) essi si adoperarono soprattutto per dimostrare che il senso letterale conduceva talvolta a interpretazioni assurde, quindi un'esegesi corretta non poteva che essere spirituale. Ecco come il discepolo di Gilberto Crispin rispose al suo interlocutore:

> Le allegorie e le figure non sono messe a caso e non accettiamo che lo si sostenga. Tuttavia, diciamo che nella Legge e nei Profeti vi sono molti passi di genere allegorico, e anche tu sarai d'accordo con noi su questo se hai a portata di mano le parole e i fatti dei profeti. Non è possibile comprendere alla lettera quello che il Salmista dice di Dio: *Dalle sue narici saliva fumo, dalla sua bocca un fuoco divorante. Abbassò i cieli e discese, fosca caligine sotto i suoi piedi* (*Sal* 17,9-10).

(7) RUPERTO DI DEUTZ, *Anulus*, ediz. citata, p. 129.
(8) *Gisleberti Crispini disputatio(nis continuatio)*, a cura di B. BLUMENKRANZ, Utrecht-Antwerp, 1956, p. 72.

Sulla stessa linea, un breve trattato fu dedicato alla dimostrazione, a beneficio di un ebreo, del fatto che l'interpretazione letterale di un certo numero di versetti non era plausibile. In mancanza di un titolo vero e proprio, l'opera è conosciuta come *Se sarà partito* (*Si egressus fuerit*), che sono anche le prime parole del versetto *Deuteronomio* 21,10 sulla prigioniera di guerra alla quale si rade il capo e si tagliano le unghie. L'autore, anonimo, sostiene che l'interpretazione letterale è assurda (ma la sua dimostrazione è debole). Egli commenta anche *Isaia* 11,6, «Il lupo dimorerà insieme con l'agnello, la pantera si sdraierà accanto al capretto», versetto citato spesso dagli ebrei per dimostrare che le promesse messianiche non si erano realizzate:

> I giudei e quelli che appoggiano la loro causa sostengono che alla venuta di Cristo, che essi attendono alla fine del mondo, tutti gli animali saranno miti. Rivolgiamo quindi loro una domanda: Se si deve prendere tutto alla lettera, come potranno le reni del Signore essere cinte di cose immateriali, la giustizia e la verità? Infatti, subito prima Isaia ha detto: *Fascia dei suoi lombi sarà la giustizia, cintura dei suoi fianchi la fedeltà* (*Is* 11,5). In che cosa è degno della maestà divina che il lupo e l'agnello pascolino insieme?[9]

Passiamo ora a ricercare le cause della controversia esegetica. Secondo l'opinione dei polemisti cristiani, gli ebrei erano incapaci di comprendere le loro stesse Scritture perché Dio li aveva accecati, togliendo loro il bene dell'intelletto. Su quella linea, Guglielmo di Bourges attribuì al personaggio di Uria (lo sfortunato sposo di Betsabea) una valenza ebraica:

> Anche se i giudei posseggono la Legge e le Scritture, non possono comprenderle a causa della loro ostinazione e cecità. Infatti, esse non appartengono a loro, ma costituiscono una testimonianza a carico della loro dannazione... I giudei sono come Uria che portò un messaggio di Davide al capo dell'esercito Gioab, ma questi, non comprendendo il senso del messaggio, fece mettere a morte il messaggero.[10]

(9) «Ein frühscholastik Traktat zur Bibelexegese der Juden», A.M. LANDGRAF, a cura di, *Biblica*, 37 (1956), p. 408.
(10) Trad. citata, p. 107.

Il tema della cecità ebraica era assai frequente nella polemica, tanto da essere scelto da Bernardo Olivieri come titolo del suo trattato, nel quale scrisse:

> *Cammineranno come ciechi, perché han peccato contro il Signore* (*Sofonia* 1,17). Sebbene queste parole riguardino tutti coloro che peccano davvero contro il Signore... esse possono essere applicate soprattutto ai giudei, che hanno particolarmente peccato contro il Signore consegnando Gesù Cristo, Figlio di Dio, al supplizio di una morte ingiusta. A causa di ciò essi sono divenuti ciechi, di una cecità particolare tra tutte le nazioni, tanto che non subiscono la cecità della colpa come gli altri peccatori, ma in più hanno la cecità dell'ignoranza, a causa della quale comprendono poco la scrittura della loro stessa Legge... Di loro si è scritto (Lam 4,14): *Vagavano come ciechi per le strade.* Errare per le strade altro non significa che mostrarsi ciechi davanti a scritture chiare ed esplicite; si dice che errano non di quelli che non le accettano, bensì di coloro che non le vogliono intendere e dicono tuttavia di possederle, così come è chiamato cieco non colui per il quale un oggetto visibile è inesistente, ma chi non ha il bene della vista davanti all'oggetto. Il popolo ebraico è definito a buon diritto cieco, poiché ammette l'Antico Testamento, ma non sa comprendere correttamente quello che vi è scritto. Dice Isaia *(6, 10): Rendi insensibile il cuore di questo popolo, fallo duro d'orecchio e acceca i suoi occhi, e non veda con gli occhi, né oda con gli orecchi né comprenda con il cuore.* Per guarire il popolo giudaico dalla cecità, la Chiesa ha somministrato fin dall'inizio una medicina spirituale sia con il compimento dei miracoli, come al tempo di Cristo e degli Apostoli; sia con una persecuzione parziale affinché, il viso rosso di vergogna, essi si mettano almeno alla ricerca del Signore; sia con la predicazione delle Sacre Scritture, che pare essere mezzo conveniente e utile per la loro conversione.[11]

Infine, parecchie opere ebbero come scopo la confutazione di interpretazioni ebraiche particolari, letterali o midrashiche. Fu il caso di due importanti testi di Raimondo Martini. Come esempio citiamo il mercante genovese Inghetto Contardo che

(11) *El tratado «Contra caecitatem Iudaeorum» de fray Bernardo Oliver*, op. cit., pp. 67-70.

dovette confrontarsi spesso, nelle sue discussioni, con le interpretazioni ebraiche. Il versetto in discussione è tratto dal salmo 21, che la tradizione cristiana riferisce alla Passione e quella ebraica riconduce a Ester, a Israele in esilio, o a Davide:

> Dissero i giudei: Davide disse: *Io sono un verme, non uomo*, in quel salmo che tu affermi riferito alla Passione. Come si può dire che il Messia è *un verme, non uomo, infamia degli uomini, rifiuto del popolo*? Davide pronunciò queste parole rivolto a se stesso, quando era nello sconforto, e non rivolto al Messia, poiché il Messia, quando verrà, eserciterà un dominio tale che nessuno gli si potrà opporre.
> Rispose Inghetto: Io vi dico che queste parole si sono compiute proprio nel nostro Messia, vale a dire in Gesù Cristo, e Davide ha parlato nella persona del Messia dicendo: *Io sono un verme, non uomo*. Ditemi, come viene concepito l'uomo? Non è forse la donna che lo concepisce con il seme maschile che ha ricevuto?
> Replicò un giudeo: È così, né potrebbe essere altrimenti.
> Disse allora Inghetto: Il verme non è concepito dal seme. È concepito dalla terra, quando v'è abbondanza d'acqua e di umidità. Parimenti, Gesù Cristo fu concepito dalla terra, per effetto dello Spirito Santo, senza seme maschile. Per dirla in altre parole, la Vergine Maria lo concepì all'ombra dello Spirito Santo, dopo l'annuncio dell'angelo. Il Signore Gesù Cristo nacque così senza padre carnale, proprio come il verme nasce dalla sola terra, senza padre.(12)

La venuta del Messia

Sulla questione della venuta del Messia, la frattura tra ebraismo e cristianesimo è netta. Questa tematica fu quindi affrontata in quasi tutte le opere polemiche e alcuni autori dedicarono testi interi all'argomento (Fulberto di Chartres, Raimondo Martini, ecc.) Non potendo analizzare in poche pagine la questione in tutta la sua complessità e ricchezza, diremo solo che il dibattito ruotava intorno ad alcuni versetti.

(12) I. Contardo, *Disputationes contra iudeos*, trad. G. Dahan (in fase di stampa).

Come già ricordato, il versetto *Genesi* 49,10 era al centro dei tre trattati di Fulberto di Chartres e il brano citato ci ha consentito di prendere conoscenza di alcune argomentazioni ebraiche. Dello stesso versetto si discusse anche in occasione della disputa di Barcellona del 1263. Ecco che cosa dice il resoconto latino:

> Tra le prove prodotte in merito alla venuta del Messia fu presentata questa, tratta dalla Genesi: *Non sarà tolto lo scettro da Giuda* ecc. Così come è evidente che in Giuda non ci sono né scettro né principe, ne risulta anche che il Messia che doveva essere inviato è venuto. Udito questo egli [Nachmanide] rispose che lo scettro non era stato tolto, bensì era vacante, come lo era stato al tempo della cattività di Babilonia. Gli venne dimostrato allora che a Babilonia [i giudei] avevano avuto i loro capi con potere di giurisdizione anche durante la prigionia, ma che dopo la morte di Cristo essi non avevano più avuto né capo, né principe, né capo di esilio, secondo la profezia di Daniele, né profeta, né governo alcuno, come si vede chiaramente anche oggi. Diviene così chiaro che il Messia è venuto per loro. Tuttavia, egli affermò che sarebbe riuscito a provare che avevano avuto capi di esilio dopo Cristo, ma non poté dimostrarlo, anzi, finì per ammettere che non avevano più avuto capi da 850 anni. Fu così confermato che il Messia era venuto, poiché l'autorità non può mentire.

Dal libro di Isaia furono tratti diversi versetti (come *Is* 2,4 e 11,6) spesso utilizzati anche dagli ebrei per dimostrare che le promesse messianiche non si erano realizzate. Ecco come Gilberto Crispin espone le argomentazioni del suo interlocutore:

> Il giudeo: A proposito della venuta del Messia, ascolta ancora quanto segue: *Forgeranno le spade in vomeri, le loro lance in falci. Un popolo non alzerà più la spada contro un altro popolo, non si eserciteranno più nell'arte della guerra* (*Is 2,4*). Forse nel nostro tempo l'ordine militare trasforma *le spade in vomeri, le lance in falci*? Bastano appena i fabbri, e il ferro è appena sufficiente per forgiare le armi da guerra. In quale angolo della terra accade che *un popolo non alzi più la spada contro un altro popolo e non si esercitino più nell'arte della guerra*? Ovunque, sulla terra, il vicino tende trappole al vicino, lo opprime, lo massacra; ci si batte, nazione contro nazione, con grande spiegamento di forze, si spinge regno contro regno, e fin dalla più tenera infanzia ciascuno si esercita alla

guerra. Pare dunque che voi cristiani siate in grave errore a proposito del Messia e della sua venuta.[13]

Gilberto rispose rifacendosi all'interpretazione allegorica, e sostenendo che la legge di Cristo obbligava a rinunciare all'odio e alla collera: «È molto più facile trasformare la propria spada in vomere e la lancia in falce che divenire umili quando si è orgogliosi, schiavi quando si è liberi, rinunciare alla propria sposa, ai figli, alla casa, ai campi, alle armi e a tutto quello che si possiede». Seppure meno dotta, la dimostrazione di Inghetto Contardo era forse più astuta: «Tra gli uomini buoni e giusti, v'è sempre la pace, tra i malvagi e gli invidiosi, v'è sempre la guerra». Poi aggiunse un'altra argomentazione, che proiettava quella pace nell'eternità: «Non vi sarà fine al suo regno [del Messia]. Così, o giudei, questo, se ancora non si è compiuto, si compirà».

Un altro passo al quale si fece spesso riferimento a proposito del Messia riguardava le famose settimane di Daniele (*Dn* 9,24-27). L'argomentazione cristiana fu presentata in modo efficace nel *Libro delle guerre del Signore* di Guglielmo di Bourges che riprese le tesi già presentate da numerosi autori,[14] mentre il *Libro dell'Alleanza* di Yosef Qimchi fornì la risposta ebraica.[15]

(13) *Gisleberti Crispini disputatio(nis continuatio)*, op. cit., p. 34.

(14) Guglielmo di Bourges, *Livre des guerres du Seigneur*, trad. cit., pp. 151-155.

(15) V. nota 18 del cap. *L'arte della polemica*.

Conclusione

Modello da seguire o fallimento? Il dialogo medioevale tra cristiani ed ebrei ha qualcosa da dire ancora oggi, a prescindere da tutti gli insegnamenti che possono essere tratti dalla storia degli avvenimenti e da quella del pensiero? Nel corso dell'analisi proposta abbiamo cercato di non leggere i testi con gli occhi dell'uomo del XX secolo, bensì di conservarne la ricchezza, la spontaneità, il modo di parlare all'uomo. E vi abbiamo trovato inviti alla tolleranza, alla disponibilità nei confronti degli altri, ma anche scambi accesi, nei quali l'invettiva gioca la sua parte. Per spiegare atteggiamenti tanto diversi dobbiamo forse, ancora una volta, fare appello alla storia, all'evoluzione delle idee, al declino della condizione ebraica? Non credo che la spiegazione sia così semplice: il caustico Guiberto di Nogent fu pressappoco contemporaneo di Gilberto Crispin, il cui atteggiamento nei confronti degli ebrei fu ben diverso dal suo, Raimondo Lullo visse nel XIII secolo, epoca nella quale la cristianità si ripiegò su se stessa, ma il suo *Libro del Gentile e dei tre Saggi* ci offre una sublime lezione di apertura nei confronti degli altri. Gli uomini, i pensatori del Medioevo, non formavano una categoria omogenea, neppure quando prendevano posizione nei confronti dell'ebraismo. Alcuni ricercavano la verità, altri volevano imporre la loro verità; certi volevano dialogare, altri convincere.

Un dialogo degno di questo nome richiede che si tenga conto di se stessi e degli altri. Se voglio dialogare, devo per prima cosa accettare consapevolmente me stesso, nel mio essere originale, nelle mille componenti che lo costituiscono; poi devo riconoscere che il mio interlocutore non è un altro me stesso, ma

qualcuno fondamentalmente diverso da me, anche se siamo vicini, anche se condividere certe idee ci conduce a una sorta di unanimità. Ma tu sei tu, altro da me, con il tuo modo di pensare, il tuo essere, la tua fede o la tua incredulità. Posso amarti od odiarti, ma se voglio stabilire un dialogo con te devo riconoscere la tua alterità, la tua fondamentale differenza da me, rispettare le tue scelte. Non devo tacere perché sei Altro: devo parlarti, provocarti, comprenderti - per poterti amare (tu sei il mio prossimo, il mio lontano) e farmi a mia volta sedurre da te. In questo gioco pericoloso, ed è molto più di un gioco, tu rischi di perdere la tua anima, e io posso perdere la mia.

Credo che alcuni autori del XII e XIII secolo abbiano raggiunto questo limite di grazia, realizzando un dialogo che funge da modello agli uomini di oggi: saldi nella fede e al contempo aperti nei confronti degli altri, pronti ad ascoltare, a comprendere, pronti forse anche a perdere la loro anima in questo confronto. Fino a che punto?

Non tutti saranno d'accordo su questa conclusione. Leggendo i testi abbiamo guardato con occhi diversi al Medioevo e a uno dei generi letterari che hanno maggiormente favorito l'interpretazione tradizionale dell'epoca come «secoli bui». In un tempo tanto sfaccettato, al quale è stata data un'unità artificiosa solo per comodità metodologica, la polemica prolunga lo scambio intellettuale. Il confine tra confronto e dialogo è appena accennato, e ciascuno partecipa dell'altro. Pur avendo preso in considerazione in questo libro le situazioni di contrapposizione, non dimentichiamo che nel Medioevo - in particolare nel XII secolo - cristiani ed ebrei condivisero conoscenze bibliche, filosofiche e scientifiche. Possiamo dire che oggi accada lo stesso?

Quale conclusione dobbiamo trarre a questo punto? Forse possiamo affermare con una certa sicurezza che questi testi poco conosciuti, spesso denigrati, hanno molto da insegnarci, sotto ogni profilo. L'opera più tradizionale riserva grandi sorprese, quella più elaborata cela ricchezze inesauribili. Le pazienti ricerche condotte da alcuni autori (soprattutto i convertiti), lo scetticismo degli altri, l'entusiasmo di tutti, fanno della letteratura polemica un insieme di testi piacevoli e briosi, da scoprire.

BIBLIOGRAFIA

Gli studi sulla polemica sono piuttosto rari. Oltre ai testi di carattere abbastanza tecnico, elencati alla voce «Repertori», abbiamo indicato alcuni altri titoli, utili a chi volesse approfondire l'argomento della polemica tra cristiani ed ebrei.

REPERTORI

VERNET F., «Juifs (controverse avec les)», in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VIII/2, Paris, 1925, col. 1870-1914 [eccellente].

BROWE P., *Die Judenmission in Mittelalter und die Päpste*, 2ª ed., Roma, Ed. di storia e letteratura, 1973 (in particolare le pp. 99-100).

SCHRECKENBERG H., *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)*, Frankfurt-Berne, 1988.

RAPPORTI TRA CRISTIANI ED EBREI

SIMON M., *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)*, 2ª ed., Paris, 1964.

BLUMENKRANZ B., *Juifs et chrétiens dans le monde occidental (430-1096)*, Paris-Den Haag, Mouton, 1960.

DAHAN G., *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge* (*Polémique et relations culturelles en Occident, XIIe-XIVe s.*), Paris, 1990.

PARKES J., *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, 2ª ed., Cleveland, 1961.

COHEN J., *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1982.

OPERE DIVERSE

GRAYZEL S., *The Church and the Jews in the Thirteenth Century...*, 2ª ed., New York, 1966.

DANIÉLOU J., *Études d'exégèse judéo-chrétienne (les Testimonia)*, Paris, 1966.

de Lubac H., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 voll., Paris, 1959-1964 (in particolare t. II/1, pp. 128-197). Ed. italiana: *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, Roma, 1962.
Poliakov L., *Storia dell'antisemitismo: da Cristo agli ebrei di corte; da Maometto ai marrani; da Voltaire a Wagner*, Firenze, La Nuova Italia, 1974-1990, 3 voll.

Amicus 59142
Barcode 57019
DEP. IV 8466

I nostri testi sono reperibili
nelle migliori librerie
o direttamente presso la
Casa editrice ECIG
Via Brignole De Ferrari, 9 - 16125 Genova
Tel. 0102512399/0102512395 - Fax 0102512398
E-MAIL: ecig@clu.it
INTERNET: http://clu.it

Stampato presso
Legoprint s.n.c. Genova,
per conto della Ecig